محاضرات شریعت

ڈاکٹر محمود احمد غازی

بارہ خطبات پر مشتمل اضافہ جات کے ساتھ

محاضرات شریعت

ڈاکٹر محمود احمد غازی

الفیصل ناشران و تاجرانِ کتب
غزنی سٹریٹ اُردو بازار لاہور

فہرست

☆

تقدیم

سلسلہ محاضرات کی پانچویں جلد ''محاضراتِ شریعت'' قارئین کرام کی خدمت میں پیش ہے۔ دل، زبان اور قلم اس ذاتِ خداوندی اور بارگاہِ صمدی کا شکریہ ادا کرنے سے قاصر ہیں جس کی توفیق اور فضل وکرم سے یہ حقیر اور ناچیز خدمت ممکن ہوسکی۔ ان محاضرات میں کوشش کی گئی ہے کہ شریعت اسلامیہ کا ایک جامع اور بھرپور تعارف پیش کیا جائے اور اس کے بنیادی عناصر اور ابواب کو ٹھیک ٹھیک اسی طرح پیش کیا جائے جس طرح تاریخ اسلام کے مستند، معتمد اور معتبر فقہاء، متکلمین اور اصحاب تزکیہ نے اس کو سمجھا اور بیان کیا ہے۔ جہاں جہاں شریعت کے مؤقف کو سمجھنے میں بعض لوگوں سے غلطیاں ہوئی ہیں یا شریعت کی تعلیم اور قواعد واحکام کے بارہ میں کچھ حلقوں میں کسی قسم کی غلط فہمیاں یا الجھنیں پائی جاتی ہیں ان کو دور کرنے کی بھی مقدور بھر کوشش کی گئی ہے۔

شریعت کے عمومی اور جامع تعارف کے ساتھ یہ بات بھی شعوری طور پر پیش نظر رکھی گئی ہے کہ شریعت کو محض نظری انداز سے نہ دیکھا جائے اور اس کو کسی خلا میں بیان کرنے کی سعی نہ کی جائے، بلکہ شریعت کو امت مسلمہ کے عالمگیر اور بین الانسانی کردار کے پس منظر میں دیکھا، سمجھا اور بیان کیا جائے اور اسلامی شریعت کو مسلم معاشرہ کی سب سے مؤثر، سب سے قوی اور سب سے زیادہ جامع قوت محرکہ کے طور پر نمایاں کیا جائے۔

یہ محاضرات اسلام آباد اور دوحہ (قطر) کی مختلف مجالس میں مختلف اوقات میں پیش کیے گئے تھے۔ ان مجالس میں وقفے بھی بہت طویل آتے رہے اور سامعین بھی بدلتے رہے۔ اس لیے بعض موضوعات میں تکرار بہت پیدا ہوگئی ہے۔ چونکہ یہ تکرار بعض اہم موضوعات کے بارہ میں ہے اس لیے اس کو دُور کرنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ امید ہے کہ قارئین کرام کتاب اور مؤلف کی اس کمزوری سے بھی (دوسری بہت سی کمزوریوں کی طرح) درگزر فرمائیں گے۔

ان محاضرات میں بعض کا نقش اولین اسلام آباد کے انسٹی ٹیوٹ آف پالیسی اسٹڈیز

میں جنوری 2008ء میں پیش کیا گیا تھا۔ تاہم اس مجموعہ میں بیشتر محاضرات وہ ہیں جو دوحہ (قطر) کی مختصر اور محدود مجالس میں پیش کیے گئے تھے۔ ان قطری محاضرات کو ٹیپ ریکارڈر سے صفحۂ قرطاس پر منتقل کرنے کا کام میری پیاری بیٹی حافظہ حفصہ زینب غازی (سلمہا اللہ تعالیٰ) نے بہت محنت اور لگن سے کیا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جزائے خیر، عمر طویل، علم وعمل اور صحت وعافیت کی دولت سے مالا مال فرمائیں اور اس کاوش کو اس کے لیے ذخیرہ آخرت بنائیں۔

کمپوزنگ کا بیشتر کام ذاتی ذوق وشوق اور خالص دینی جذبہ سے برادر عزیز محمود اختر نے کیا جو شریعہ اکیڈمی (بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی) کے ایک مخلص اور فعال کارکن ہیں۔ انہوں نے اپنی بے شمار دفتری ذمہ داریوں کے باوجود بہت مختصر وقت میں محاضرات کا بڑا حصہ کمپوز کر دیا۔ اللہ تعالیٰ ان کو اس مخلصانہ تعاون کی جزائے خیر عطا فرمائیں۔

آئندہ محاضرات کے لیے جو عنوانات زیر غور ہیں ان میں عقیدہ وایمانیات، تزکیہ و احسان اور تجارت ومعیشت کے موضوعات شامل ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں دست بستہ دعا ہوں کہ وہ اپنے فضل وکرم سے اس سلسلہ کو مکمل کرنے کی توفیق، ہمت اور اہلیت عطا فرمادیں اس کو ناچیز اور کم علم مؤلف کے لیے ذخیرہ آخرت اور قارئین کرام کے لیے مفید اور نافع بنادیں۔

اس سلسلہ کا آغاز میری مرحومہ بہن عذرا نسیم فاروقی کی تجویز اور اصرار پر ہوا تھا۔ قارئین سے درخواست ہے کہ وہ ناچیز مؤلف اور اس سلسلہ کی مجوز اوّل دونوں کو اپنی دعاؤں میں نہ بھولیں۔ میں اس سلسلہ کے ناشر جناب محمد فیصل کا بھی شکر گزار ہوں جن کے تعاون اور دلچسپی کی بدولت میں اس متواضعانہ کاوش کو قارئین کرام کے وسیع حلقہ تک پہنچا سکا، جناب محمد فیصل سے رابطہ کا ابتدائی ذریعہ جناب سید قاسم محمود اور میرے انتہائی محترم جناب ڈاکٹر خالد علوی رحمۃ اللہ علیہ بنے تھے۔ اللہ تعالیٰ جناب قاسم محمود صاحب کو جزائے خیر اور صحت وعافیت عطا فرمائے اور استاد الاساتذہ جناب ڈاکٹر علوی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے درجات بلند فرمائے۔

محمود احمد غازی

دوحہ (قطر)

۵۔ رمضان المبارک، ۱۴۳۰ھ

☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پہلا خطبہ

اسلامی شریعت

ایک تعارف

دور جدید میں اسلام کی بہت سی اصطلاحات اور تعلیمات کے بارے میں غلط فہمیوں کا ایک ہمہ گیر سیلاب امڈتا ہوا محسوس ہوتا ہے۔ گذشتہ دو ڈھائی سو سال کے دوران جب سے دنیائے اسلام کا براہِ راست واسطہ مختلف استعماری قوتوں سے پڑا ہے اس وقت سے یہ غلط فہمیاں پیدا ہو رہی ہیں، بلکہ بالارادہ پیدا کی جارہی ہیں۔ جس زمانے میں جو غلط فہمی پیدا ہوتی ہے اس زمانے کے سیاسی حالات پر نظر ڈالی جائے تو اس غلط فہمی کے اسباب اور محرکات بہت آسانی سے سامنے آجاتے ہیں۔ مثال کے طور پر جب اٹھارہویں صدی کے وسط میں دنیائے اسلام کے بیشتر ممالک مغربی استعمار کے توسیعی ہدف کا نشانہ بنے تو ہر جگہ مغربی طاقتوں کو مجاہدین اسلام کی شدید مزاحمت کا سامنا کرنا پڑا، ہر جگہ مجاہدین اسلام، مخلص علمائے کرام اور دردمند مشائخ عظام کی راہنمائی میں شمشیر بکف ہو کر دنیائے اسلام کے دفاع کے لیے میدان میں آگئے۔

انڈونیشیا کے امام بونجول سے لے کر مراکش کے امیر عبدالقادر الجزائری تک، داغستان کے امام شامل سے لے کر صومالیہ کے امام محمد بن عبداللہ الحسنی کی مساعی تک ہر جگہ ایک ہی منظر اور ایک ہی نقشہ نظر آتا ہے۔ یہ سب حضرات تلوار لے کر غیر ملکی حملہ آور کے خلاف صف آراء ہوئے اور دارالاسلام کی آزادی اور اسلامی طرز زندگی کے تحفظ کے لیے جانوں کا نذرانہ پیش کیا۔ جہاد کا یہ سلسلہ سالہا سال جاری رہا اور انیسویں صدی کے اواخر تک کم وبیش ۱۵۰ سال کا

یہ طویل عرصہ ایک بھرپور جہاد مسلسل کا عرصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

ان حالات میں مغربی مصنفین نے جہاد اور مجاہدین کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا کرنا ضروری سمجھا، اس زمانے سے مغربی اہل قلم اور ان کے مشرقی عقیدت مند جہاد کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا کرتے آرہے ہیں۔

اسی طرح جب مغربی استعمار کے جلو میں عیسائی پادریوں کی بڑی تعداد دنیائے اسلام میں وارد ہوئی اور مسلمانوں کو مرتد کرنے کی مساعی زور و شور سے شروع ہوئیں تو انہوں نے دیکھا کہ ان کی یہ کوششیں سراسر ناکامی کا شکار ہو رہی ہیں۔ انہوں نے اس ناکامی کے اسباب پر غور کیا تو ان کو احساس ہوا کہ مسلمانوں میں اسلام کو ترک کر کے کسی اور مذہب کو اختیار کر لینا انتہائی معیوب سمجھا جاتا ہے۔ یہ بات نہ صرف معاشرتی سطح پر انتہائی ناپسندیدہ سمجھی جاتی ہے جس کے نتیجہ میں ارتداد اختیار کرنے والا اپنے معاشرے سے مکمل طور پر کٹ جاتا ہے، بلکہ یہ حرکت ایک سنگین فوجداری جرم کی حیثیت بھی رکھتی ہے، جس کی سزا فقہ اسلامی کی رُو سے موت ہے۔ یہ جرم دراصل ریاست کی اساس کے خلاف بغاوت عظمیٰ کا جرم سمجھا جاتا ہے جس کی اجازت اسلامی ریاست میں نہیں دی جاتی۔

مغربی اہل علم نے اور خاص طور پر مستشرقین نے جب سے اس بات کا احساس کیا اس وقت سے اپنا یہ فرض قرار دے دیا کہ سزائے ارتداد کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا کرتے جائیں اور ایسے ایسے سوالات، شبہات اور اعتراضات اٹھاتے چلے جائیں جو مسلم معاشرے میں پیدا نہیں ہونے چاہییں۔

اسی طرح جب انیسویں صدی کے اواخر سے یہ بات محسوس ہونا شروع ہوئی کہ اب سلطنت عثمانیہ کا زوال اپنی آخری حدوں کو پہنچنے والا ہے اس وقت سے مغربی طاقتوں کے درمیان جہاں یہ مسابقت شروع ہوئی کہ سلطنت عثمانیہ کے مقبوضات پر کون قابض ہو وہاں یہ دوڑ بھی شروع ہوئی کہ خود ادارۂ خلافت کو بھی بدنام کیا جائے، خلافت کو مسلمانوں کے مسائل اور مشکلات کا سبب قرار دیا جائے، عرب مسلمانوں کے دلوں میں ترکوں کے خلاف مخالفانہ جذبات پیدا کیے جائیں اور مسلمانوں کی وحدت اور ملی یک جہتی کو ایک غیر حقیقی اور موہوم چیز ٹھہرایا جائے۔ چنانچہ مسلمانانِ عالم کی دینی وحدت اور ملی یکجہتی کے خلاف رائے عامہ کو تیار

کرنے کے لیے پان اسلامزم کی اصطلاح وضع کی گئی اور اس اصطلاح کے پردے میں وحدت اسلامی کو نشانہ بنایا گیا جس کا واضح مقصد خلافت اسلامیہ کو نشانہ بنانا تھا۔

ان چند مثالوں سے یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اسلامی اصطلاحات اور اسلامی تصورات کے بارے میں بہت سے مغربی اہل علم کی بظاہر علمی کاوشیں سیاسی محرکات سے خالی نہیں ہوتیں۔ مغرب کے پالیسی ساز جب اپنی سیاسی اور عسکری مصلحتوں کے تحت ضروری سمجھتے ہیں تو مختلف اسلامی اصطلاحات کو نشانہ بناتے ہیں۔ عموماً ابتدائی قدم کے طور پر براہ راست اسلامی اصطلاح کو نشانہ نہیں بنایا جاتا، بلکہ پہلے اس کے لیے کوئی اور اصطلاح تجویز کی جاتی ہے جو عموماً کسی مغربی زبان کے الفاظ پر مشتمل ہوتی ہے۔ کچھ عرصہ اس نئی وضع شدہ اصطلاح کو تنقید اور تضحیک کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ آہستہ آہستہ جب ذہن تیار ہو جاتے ہیں تو پھر اصل اسلامی اصطلاح پر اور پھر متعلقہ اسلامی تعلیمات پر حملہ کیا جاتا ہے۔ یہ سلسلہ گذشتہ دوسو سال سے تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔

گذشتہ چند عشروں سے جو اصطلاح تنقید اور تضحیک کا ہدف بنائی جا رہی ہے وہ خود شریعت کی اصطلاح ہے۔ شریعت کے بارے میں بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوگئی ہیں یا پیدا کر دی گئی ہیں۔ ان غلط فہمیوں کے پیدا کرنے میں اہل مغرب کے ساتھ ساتھ کم علم اور کم فہم مسلمانوں کا حصہ بھی کم نہیں۔ شریعت کا لفظ جتنا عام ہے اتنا ہی اس کے بارے میں غلط فہمیاں بھی عام ہیں۔ اہل مغرب کا ایک بہت بڑا طبقہ شریعت کو چند از کار رفتہ قدیم قبائلی روایات کا ایک مجموعہ سمجھتا ہے۔ مغربی ذرائع ابلاغ سے وابستہ کچھ لوگوں نے اس تاثر کو بہت پھیلایا ہے کہ شریعت سے مراد عرب کے قدیم قبائلی طور طریقے ہیں جن کو مسلمان آج اکیسویں صدی میں زندہ کرنا چاہتے ہیں۔ اس تاثر کے پیدا کرنے میں اہل صحافت کے ساتھ ساتھ نامور مغربی محققین اور مستشرقین کا حصہ بھی کم نہیں۔ گولڈ تسیہر، جوزف شاخت جیسے نامور اہل علم نے سنت کو زمانہ جاہلیت کے قدیم طور طریقوں کا مجموعہ ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ان مستشرقین کے کئی مشرقی عقیدت مندوں نے انہی خیالات کی تکرار کرتے ہوئے یہ تصورات دنیائے اسلام میں بھی متعارف کرادیے۔ ظاہر ہے کہ جب شریعت کے ایک اہم ترین ماخذ اور مصدر کو پورے کا پورا زمانہ جاہلیت کے طور طریقوں سے ماخوذ قرار دے دیا جائے تو پھر اگلا مرحلہ مشکل نہیں

رہتا۔

شریعت کے بارے میں کچھ غلط فہمیاں دنیائے اسلام میں موجود لامذہب طبقہ میں بھی پائی جاتی ہیں۔ یہ طبقہ اگرچہ تعداد میں بہت محدود ہے لیکن اپنے اثر ورسوخ کے اعتبار سے بہت طاقتور اور مؤثر ہے۔ اس طبقہ کے خیال میں شریعت دور وسطیٰ کا ایک قدیم مذہبی نظام ہے جو اب اپنی افادیت کھو چکا ہے۔ اس طبقہ کے خیال میں دنیا اب روشن خیالی کے دور میں داخل ہو چکی ہے۔ اس روشن خیال دور میں قرون وسطیٰ کا چلا ہوا کارتوس استعمال کرنے کی کوشش کرنا محض بے عقلی ہے۔ یہ طبقہ اسلامی تاریخ، اسلامی ثقافت اور اسلامی تہذیب وتمدن سے عموماً یکسر ناواقف ہوتا ہے۔ اوّل تو اس طبقہ میں اسلام، اسلامی تعلیم، اسلامی تاریخ اور اسلامی تہذیب وتمدن سے واقف ہونے کا کوئی جذبہ نہیں پایا جاتا، اور یہ اپنی فکری ساخت، تعلیمی پس منظر اور تہذیبی اٹھان کے اعتبار سے عام اہل مغرب سے مختلف نہیں ہوتا، بلکہ اس کے معیارات، طرز فکر اور ذوق اور مزاج خالص مغربی انداز ہی کا ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس طبقہ کے کچھ لوگ کسی ضرورت سے اسلام یا اسلامی تہذیب کو جاننا بھی چاہیں تو ان کے سامنے واحد مصادر وماٰخذ مغربی مصنفین اور مستشرقین کی کتابیں ہوتی ہیں۔ اگر اتفاقاً کسی مغربی مصنف یا مستشرق کے قلم سے اسلام کے حق میں کوئی کلمہ خیر نکل جائے تو یہ طبقہ بھی اس حد تک اسلام کی جزوی افادیت کا قائل ہو جاتا ہے۔ ورنہ اس طبقہ کی غالب ترین اکثریت کی نظر میں شریعت کی حیثیت یورپ کے دور تاریک کی مقدس رومن ایمپائر کے نظام اور قوانین سے مختلف نہیں۔ یہ بات بڑی دلچسپ ہونے کے ساتھ ساتھ عبرت انگیز بھی ہے کہ اس طبقہ کے بہت سے لوگ اسلامی تاریخ کے بڑے حصے کے لیے دور وسطی اور قرون مظلمہ یا دور تاریک کی مغربی اور یورپی اصطلاحات ہی استعمال کرتے ہیں۔

دنیائے اسلام میں حکمرانوں کا تعلق دور استعمار کے آغاز سے عموماً اسی طبقہ سے رہا ہے۔ اس لیے شریعت کے بارے میں اس طبقہ میں شدید تحفظات پائے جاتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک غیر تحریری معاہدہ اس بات کا موجود ہے کہ شریعت کے نفاذ، ترویج اور احیاء کی کوششوں کو یا تو دبا دیا جائے، اور اگر دبانا ممکن یا قرین مصلحت نہ ہو تو ان کو زیادہ سے زیادہ محدود رکھنے کی کوشش کی جائے۔

شریعت کے بارے میں کچھ اور غلط فہمیاں وہ ہیں جو قانون دانوں کے حلقوں میں پائی جاتی ہیں۔اس حلقے میں موجود بہت سے مخلص اور دیندار حضرات بھی ان غلط فہمیوں سے کسی نہ کسی حد تک متاثر نظر آتے ہیں۔ یہ غلط فہمیاں خاص طور پر ان ممالک کے قانون دانوں میں زیادہ پائی جاتی ہیں جہاں انگریزی یا اینگلو سیکسن قانون کی علمداری رہی ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مختلف مسلم ممالک مثلاً: جزائر ملایا، برصغیر جنوبی ایشیا، نائیجیریا اور دوسرے ممالک میں انگریزی استعمار کے قبضے کے آغاز ہوا تو شروع شروع میں انگریزوں نے مسلمانوں کو مطمئن رکھنے کی خاطر ان سے یہ وعدہ کیا کہ ان کے معاملات شریعت کے مطابق ہی چلائے جائیں گے۔ چنانچہ ۱۷۶۵ء لگ بھگ جب ایسٹ انڈیا کمپنی اور شاہ عالم ثانی کے درمیان معاہدۂ دیوانی ہوا تو اس میں یہ شرط بھی رکھی گئی تھی کہ مسلمانوں کے معاملات شریعت کے مطابق طے کیے جائیں گے۔اس وعدہ پر مکمل طور پر عمل درآمد کی نوبت تو کبھی نہ آسکی، لیکن مسلمانوں کے شخصی اور عائلی معاملات بڑی حد تک ان کے اپنے فقہی مسلک کے مطابق فیصل کیے جانے لگے۔اس غرض کے لیے برصغیر میں فقہ حنفی اور فقہ جعفری کی بعض کتابیں انگریزی میں ترجمہ کی گئیں۔ (یاد رہے کہ ان میں بعض ترجمے نامکمل بھی ہیں اور اغلاط سے پُر بھی)۔ان ترجموں کے ساتھ ساتھ بعض مسلم اور غیر مسلم وکلاء نے درسی کتابیں بھی تیار کیں جن کا ماخذ یہ نامکمل ترجمے بھی تھے اور انگریزی عدالتوں کے نظائر بھی۔ عدالتی نظائر پر مبنی یہ ذخیرہ قانون دانوں کے طبقے میں شریعت کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ دو سو سال کی اس روایت نے شریعت کی اصطلاح کو چند عائلی معاملات کے اس تصور تک محدود کر دیا ہے جو انگریزی عدالتوں کے نظائر کے ذریعے اُبھرتا ہے، وہ نظائر جن کا آغاز چند محدود فقہی کتابوں کے نامکمل اور غلط ترجموں سے ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس طبقے کے کسی فرد کے سامنے شریعت کا نام لیا جاتا ہے تو اس کے ذہن میں ایک بہت محدود، نامکمل اور قدیم تصور اُبھرتا ہے جس کی دور جدید میں کوئی زیادہ اہمیت نہیں ہونی چاہیے۔

شریعت کے بارے میں غلط فہمیاں پیدا کرنے اور اس کے محدود تصور کو جنم دینے میں بعض مذہبی طبقات کا حصہ بھی کم اہم نہیں رہا۔صوفیوں کے حلقے میں تو عرصۂ دراز سے شریعت کو طریقت اور حقیقت کے مقابلے میں ایک کم تر درجہ کی چیز سمجھا جاتا رہا ہے۔ خاص طور پر

اباحیت پسند فارسی شعراء نے شریعت اور اصطلاحات شریعت کے ساتھ تمسخر آمیز رویہ عرصہ دراز سے اختیار کر رکھا ہے۔ ممکن ہے کسی صاحب دل اور صاحب تزکیہ کو بعض علمائے ظواہر کی ظاہر پرستی سے شکایات ہوئی ہوں اور ان کا اظہار منفی تبصروں کی شکل میں ہوا ہو (جس کی کچھ مثالیں مولانا روم، حکیم سنائی اور خواجہ فریدالدین عطار وغیرہ کے کلام میں ملتی ہیں)، لیکن جس کثرت اور زور و شور سے فارسی کے متأخر شعراء نے، اور پھر ان کی تقلید میں اردو کے شاعروں نے شریعت، قاضی، محتسب، فقیہ، شیخ، مدرسہ، مسجد، کعبہ اور ایسی ہی بہت سے اصطلاحات کو جو منفی معنی پہنائے اس نے اباحیت پسند ذہنوں کو مزید مسموم کرنے میں خاصا منفی کردار ادا کیا ہے۔

ہمارے یہاں برصغیر میں گذشتہ سوسوا سو سال کے دوران شریعت سے مراد ایک خاص محدود مذہبی طبقہ کے طور طریقے لیے جانے لگے۔ چنانچہ شرعی پاجامہ، شرعی ٹوپی، شرعی رومال اور شرعی بالوں جیسی اصطلاحات آپ نے بارہا سنی ہوں گی۔

ان حالات میں اگر شریعت کی اصطلاح کو غلط سمجھا گیا ہو، اس کے بارے میں محدود تصورات ذہنوں میں پائے جاتے ہوں، ایک طبقہ شریعت کے بارے میں منفی تصور رکھتا ہو، کچھ لوگ شریعت کو دور وسطیٰ کا ایک ازکار رفتہ نظام سمجھتے ہوں تو اس میں قصور کس کا ہے؟ ان حالات میں اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ شریعت کے اصل مفاہیم کو عام کیا جائے، شریعت کے جامع اسلامی اور عربی مفہوم کی وضاحت کی جائے اور یہ بتایا جائے کہ شریعت کیا ہے، اس کے دائرہ کار میں کیا کیا سرگرمیاں شامل ہیں، زندگی کے مختلف میدانوں سے اس کے تعلق کی نوعیت کیا ہے، شریعت کے بنیادی تصورات، احکام اور مقاصد کیا ہیں، شریعت کے امتیازی خصائص اور اوصاف کیا ہیں۔ مزید برآں دور جدید کے عقلیت زدہ اور مغرب گزیدہ ذہنوں کو مطمئن کرنے کے لیے یہ بتانا بھی ضروری ہے کہ شریعت کی حکمت اور فلسفہ کیا ہے اور تغیر و ثبات کی اس مسلسل کشمکش میں شریعت کا موقف کیا ہے۔

یہ بات پہلے قدم کے طور پر ذہن میں رکھنی چاہیے کہ شریعت محض کوئی قانونی نظام نہیں، یہ محض کسی ضابطۂ دیوانی یا ضابطۂ فوجداری سے عبارت نہیں، شریعت سے مراد ایک طرز حیات ہے، جس کی اساس اور اصل الاصول وحی الٰہی پر ایمان اور تعلیمات نبوی کی پیروی ہے۔ یہ ایک

ایسا طرز زندگی ہے جس میں اخلاق، مذہب اور روحانی اقدار کی بنیادوں پر انفرادی اور اجتماعی زندگی کی پوری عمارت استوار ہوتی ہے۔

شریعت ایک پیراڈائم ہے جو مخصوص ذہنی رویے کی تشکیل کرتا ہے، وہ ذہنی رویہ جس سے ایک نئی ثقافت اُبھرتی ہے، ایک نئی تہذیب جنم لیتی ہے۔ ایک ایسی تہذیب وجود میں آتی ہے جو رنگ و نسل کے امتیازات اور لسانی اور جغرافیائی تعصبات سے ماورا ہے، جو انسانوں کو عقیدہ، نظریہ اور طرز حیات کی بنیادوں پر یکجا کرتی ہے۔ یہ تہذیب علامہ اقبال کے الفاظ میں نہ نہایت مکانی رکھتی ہے نہ نہایت زمانی۔

عربی زبان میں شریعت سے مراد وہ واضح اور کشادہ راستہ ہے جو انسانوں کو پانی کے مصدر و ماخذ تک پہنچادے۔ قدیم عربی شعراء نے شریعہ اور شرائع کا لفظ ان راستوں کے لیے استعمال کیا ہے جن پر چل کر انسان پانی کے ذخیرے تک پہنچ سکے۔ وہ بستی یا وہ جگہ جہاں سے پانی لانے اور لے جانے کے راستے بہت آسان، کشادہ اور وسیع ہوں اس کے لیے سہل الشرائع کی ترکیب عربی زبان وادب میں استعمال ہوتی ہے۔ چونکہ قرآن مجید کی رو سے پانی زندگی کا مصدر و ماخذ ہے اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ شریعت سے مراد وہ راستہ ہے جو انسانوں کو مادی زندگی کے مصدر اور ماخذ تک پہنچادے۔

قرآن مجید کی رُو سے حقیقی اور دائمی آخرت کی زندگی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے۔ ''وان الدار الآخرة لھی الحیوان ''یعنی آخرت کی زندگی ہی دراصل حقیقی زندگی ہے۔ لہٰذا وہ راستہ، وہ صراط مستقیم، وہ سواء السبیل اور وہ امام مبین جس پر چل کر انسان حقیقی زندگی تک پہنچ سکے اس کے لیے بھی شریعت کی اصطلاح اختیار کی گئی۔

قرآن مجید اور احادیث نبویہ سے پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماضی میں مختلف اقوام کو شریعت کے مختلف احکام عطا فرمائے۔ ان شریعتوں کی اساس اور بنیاد ایک ہی تھی، لیکن ان کی عملی تفصیلات مقامی ضروریات اور زمانی تقاضوں کے مطابق مختلف تھیں۔ جس قوم کو جس طرح کی تعلیم اور قوانین کی زیادہ ضرورت تھی اس کو اسی نوعیت کے قوانین اور احکام دیئے گئے۔ چونکہ ان احکام کی عملی تفصیلات میں مقامی حالات اور زمانے کی رعایت سے بعض خاص خاص پہلوؤں پر زور دیا گیا تھا، اس لیے احکام وقوانین کے ان مجموعوں کو مختلف شریعتوں کے نام سے

یاد کیا گیا۔ چنانچہ اسلامی ادبیات میں شریعت موسوی اور شریعت عیسوی کا تذکرہ کثرت سے ملتا ہے۔ خود قرآن مجید میں مختلف امتوں کا تذکرہ کرنے کے بعد ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا گیا: ''لکل جعلنا منکم شرعة و منها جا''۔

اگر چہ یہ شریعتیں اور ان پر عمل درآمد کے اسالیب و مناہج مختلف رہے ہیں لیکن ان سب کی اساس دین کے دائمی اصولوں پر رہی ہے۔ برصغیر کے سب سے بڑے دینی مفکر اور جنوبی ایشیا کے امیر المومنین فی الحدیث شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنی مشہور کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں بہت تفصیل سے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ تمام آسمانی کتابوں میں دین کے بنیادی اصول ایک ہی رہے ہیں اور تمام انبیاء علیہم السلام نے انہی کی تعلیم دی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے متفقہ اصول دین کی نشاندہی کرتے ہوئے درج ذیل عقائد اور تصورات کا تذکرہ کیا ہے:

۱۔ توحید پر ایمان
۲۔ جو امور اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارہ میں اس کے شایانِ شان نہیں ان سے اس کی تقدیس وتنزیہ
۳۔ شرک کا قلع قمع
۴۔ الحاد اور مذہبی انحرافات کا سد باب
۵۔ تقدیر الٰہی پر کامل یقین
۶۔ شعائر اللہ کا احترام
۷۔ ملائکہ پر ایمان
۸۔ آسمانی کتابوں پر ایمان
۹۔ قیامت پر ایمان
۱۰۔ جنت، دوزخ اور آخرت کے حساب پر ایمان
۱۱۔ اعمال صالحہ یعنی برّ کی قسمیں
۱۲۔ اعمال بد یعنی گناہوں کی قسمیں
۱۳۔ عدل وانصاف کا قیام
۱۴۔ ظلم اور زیادتی کی تمام شکلوں کی ممانعت

۱۵۔ حدود الٰہی کا قیام

۱۶۔ اللہ کے راستے میں جہاد

۱۷۔ مکارم اخلاق کا فروغ

۱۸۔ رذائل اخلاق کا قلع قمع

ان تمام بنیادی تصورات کی تعلیم تمام پیغمبروں نے دی۔ البتہ ان کی عملی تفصیلات میں اختلاف رہا ہے۔ قدیم تر شریعتوں میں ان امور سے متعلق عملی احکام سیدھے سادے اور ابتدائی نوعیت کے تھے۔ پھر جوں جوں انسانیت ذہنی طور پر ترقی کرتی گئی ان احکام کی تفصیلات میں اضافہ ہوتا گیا، تا آنکہ وہ مرحلہ آ پہنچا جب انسانیت تکمیل شریعت کے لیے تیار تھی اور زمین کی زرخیزی اس سطح تک پہنچ چکی تھی کہ اب اس میں آخری، مکمل، عالمگیر اور ہمہ گیر شریعت کا بیج بویا جائے۔

شریعت محمدی یا شریعت اسلامی سے مراد وہ مجموعی تعلیم ہے جو رسول اللہ ﷺ کے ذریعے انسانوں تک پہنچی۔ یہ تعلیم وحی الٰہی کے ذریعے حضور ﷺ تک اور حضور ﷺ کے ذریعے انسانوں تک پہنچی۔ حضور ﷺ تک جو وحی پہنچی ہے اس کی دو قسمیں ہیں: ایک وحی جلی کہلاتی ہے جس کے الفاظ اور معانی دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھیجے گئے۔ یہ وحی قرآن پاک کی صورت میں محفوظ ہے۔ وحی کی دوسری قسم وحی خفی کہلاتی ہے۔ اس کے معانی اور مفاہیم تو اللہ کی طرف سے ہیں لیکن اس کو رسول اللہ ﷺ نے اپنی زبان مبارک سے اپنے الفاظ میں یا اپنے طرز عمل سے بیان فرمایا۔ حضور ﷺ کے عطا فرمودہ طرز عمل اور رہنمائی کے لیے سنت کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔

عربی زبان میں سنت کے معنی طرز عمل اور طے شدہ طریقہ کار کے ہیں۔ یہ لفظ اسلام سے پہلے بھی اسی مفہوم میں استعمال ہوتا تھا۔ عربی زبان کے مشہور شاعر لبید ابن ربیعہ العامری کا مشہور شعر ہے:

من معشر سنت لهم آباء هم
ولكل قوم سنة وإمامها

عربی زبان کا یہ لفظ اپنے مفہوم کی وسعت اور جامعیت کی وجہ سے اتنا موزوں تھا کہ اسی

کو رسول اللہ ﷺ کی سنت یعنی طرز عمل اور اسوۂ حسنہ کے لیے اختیار کرلیا گیا۔

شریعت کے ان دونوں مآخذ (یعنی قرآن مجید اور سنت رسول) کے ذریعے جو تعلیم یعنی شریعت ہم تک پہنچی ہے اس کے بڑے بڑے اور اہم حصے تین ہیں:

۱۔ عقیدہ اور ایمانیات

۲۔ تزکیہ، احسان اور اخلاق

۳۔ فقہ یعنی ظاہری احکام کا مجموعہ

ان خطبات میں شریعت کے انہی تین پہلوؤں کی وضاحت اور تشریح مقصود ہے۔ ان میں سے پہلے دو اجزاء بلاشبہ بنیادی اہمیت رکھتے ہیں، لیکن ذرا غور کر کے دیکھا جائے تو وہ ایک اعتبار سے اس تیسرے اور آخری جز کے لیے تمہید کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شریعت ایک نظام حیات ہے، ایک طرز زندگی ہے، دنیا میں رہنے کا ایک خاص ڈھنگ ہے۔ ان سب پہلوؤں کا تعلق عموماً انسان کی ظاہری زندگی سے ہی ہوتا ہے، عقیدہ انسان کو ذہنی اور فکری اعتبار سے اس بات پر مطمئن کرتا ہے کہ اس زندگی میں اس کی حیثیت اور مقام و مرتبہ کیا ہے۔ اس کا آغاز و انجام کیا ہے۔ وہ کہاں سے آیا ہے اور اسے کہاں جانا ہے۔ اس کے چاروں طرف پھیلی ہوئی اس دنیا سے اس کے تعلق کی نوعیت کیا ہے۔ ان سب سوالات کے ابتدائی اور اصولی جوابات ہی کو عقیدہ اور ایمانیات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ عقیدہ اور ایمانیات نہ ہوں تو انسان زندگی کا کوئی نظام مرتب نہیں کرسکتا، روئے زمین پر رہنے سہنے کا کوئی ڈھنگ یا سلیقہ ترتیب نہیں دے سکتا، دوسروں سے مل جل کر رہنے کا کوئی قرینہ طے نہیں کرسکتا۔ ان میں سے ہر چیز کے لیے ان بنیادی سوالات کا کوئی نہ کوئی جواب طے کرنا ضروری ہے۔ اس سے پتہ چلا کہ عقیدہ اور ایمانیات ہی دراصل وہ بنیاد ہیں جن پر عمل کی عمارت استوار ہوتی ہے۔

یہی کیفیت تزکیہ و احسان اور اخلاق کی ہے۔ تزکیہ و احسان سے مراد انسان کی اندرونی تربیت اور داخلی اصلاح ہے۔ جن مکارم اخلاق کی شریعت نے تعلیم دی ہے اگر وہ انسان کے رگ و پے میں رچے بسے نہ ہوں تو روزمرہ زندگی میں ان پر بے تکلف عمل درآمد آسان نہیں۔ تزکیہ و احسان کی حیثیت عمارت کے بنیادی ستونوں اور دیواروں کی ہے۔ یہ نہ ہوں تو اوّل تو عمارت بن نہیں سکتی، اور کسی نہ کسی طرح بن بھی جائے تو قائم نہیں رہ سکتی۔ ان دونوں اہم اور

اساسی اجزاء کے بعد تیسرا، سب سے اہم اور سب سے وسیع میدان ظاہری اعمال اور ظاہری زندگی کے ہدایت نامے کا ہے جس پر عمل کے لیے انسانوں کو تیار کرنے اور آمادہ رکھنے کا کام عقیدہ اور ایمانیات اور تزکیہ واحسان کی تعلیم کے ذریعے ہوتا ہے۔ چونکہ فقہ کا دائرۂ کار پوری انسانی زندگی کو محیط ہے اس لیے اس کو بجاطور پر شریعت کا سب سے اہم پہلو اور سب سے بنیادی حصہ سمجھا گیا۔ اتنا اہم اور بنیادی کہ بعض اوقات فقہ کو ہی شریعت کہہ دیا جاتا ہے۔ یہ اسلوب نہ صرف عربی زبان بلکہ دنیا کی اور بھی کئی زبانوں اور معاشروں میں عام ہے کہ کسی چیز کے سب سے اہم یا بہت اہم اجزاء پر کل کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔ دہلی اور اس کے قرب و جوار کو آج بھی برصغیر کے بہت سے علاقوں میں ہندوستان کہا جاتا ہے۔ مصر میں قاہرہ کے لیے مصر اور شام میں دمشق کے لیے شام کے الفاظ آج بھی سننے میں آتے ہیں۔ یہ سب ''تسمیة الجزء باسم الکل'' کی مثالیں ہیں۔

قبل اس کے کہ شریعت کے بعض بنیادی اصولوں اور اہم پہلوؤں کی بات شروع کی جائے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے شریعت کے چند ایسے اہم اور بنیادی خصائص پر ایک نظر ڈال لی جائے جو خود شریعت کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں۔ یہ شریعت کے وہ خصائص ہیں جن سے واقفیت کے بغیر خود شریعت کو کماحقہ جاننا مشکل ہے۔ شریعت کے دیگر خصائص پر آئندہ گفتگوؤں میں بات ہوگی۔

شریعت کی سب سے اہم خصوصیت اس کی جامعیت اور وسعت ہے۔ یہ بات ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ شریعت وہ آخری الٰہی نظام حیات ہے جو پیغمبر آخرالزماں ﷺ کے ذریعے نازل کیا گیا۔ اس کا مصدر و ماخذ وہ آخری کتاب الٰہی ہے جو تمام آسمانی کتابوں کے بعد نازل کی گئی۔ قرآن مجید کے اپنے الفاظ میں وہ جہاں سابقہ کتابوں کی تصدیق کرتی ہے وہیں وہ تمام سابقہ کتابوں پر مہیمن یعنی ان کی حافظ، ان کی محافظ اور ان کے مضامین پر حاوی ہے۔ مہیمن کی اس صفت سے جہاں قرآن مجید کی جامعیت اور کاملیت کا پتا چلتا ہے وہیں قرآن مجید کی دی ہوئی شریعت کی جامعیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

شریعت کی جامعیت پر گفتگو کرنے کے کئی پہلو ہو سکتے ہیں۔ ایک پہلو شریعت کی جامعیت کا وہ مضامین اور مندرجات ہیں جن سے شریعت میں بحث کی گئی ہے اور جو انسانی

زندگی کے مختلف پہلوؤں کو محیط ہیں۔ ان مندرجات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت نے زندگی کے تمام اہم پہلوؤں کے بارے میں ہدایات دی ہیں اور مناسب رہنمائی عطا کی ہے۔ زندگی کے ہر پہلو میں کچھ معاملات ایسے ہو سکتے ہیں جہاں انسانی عقل یا تو غلطی کر سکتی ہو، یا وہاں غلطی کا امکان موجود ہو، ماضی میں عقل ان معاملات میں غلطیاں کرتی رہی ہو، یا اس کا تعلق کسی ایسے معاملے سے ہو جو انسانی عقل کی رسائی اور پہنچ سے ماورا ہو۔ ایسے تمام معاملات میں شریعت نے بنیادی ہدایات دی ہیں اور ان بنیادی ہدایات کی روشنی میں انسانی عقل کو آزاد چھوڑ دیا ہے کہ انسانی عقل بقیہ تفصیلات اور بقیہ جزوی سوالات کے جوابات ان عمومی اور کلی جوابات کی روشنی میں خود ہی طے کرلے۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بنیادی سوالات جن کا قرآن پاک نے جواب دیا ہے جن کی مزید تفصیل سنت رسول میں بیان ہوئی ہے، جن کا تعلق عقائد سے بھی ہے، جن کا تعلق انسان کے رویے، طرز عمل اور جذبات سے بھی ہے، جن کا تعلق انسان کے احساسات اور داخلی رجحانات سے بھی ہے، جو انسان کے اخلاق اور کردار سے بھی بحث کرتے ہیں اور ان سب چیزوں سے بڑھ کر انسانی زندگی کے لاتناہی ظاہری پہلوؤں پر بھی رہنمائی اور ہدایات دیتے ہیں، یہ انسانی کمپیوٹر کو بنیادی کارکردگی فراہم کرنے والا سوفٹ ویئر soft ware ہے۔ جس طرح ایک پیچیدہ سے پیچیدہ اور اعلیٰ ترین ترقی یافتہ مشینی کمپیوٹر کو ایک سافٹ ویئر کی ضرورت ہوتی ہے اسی طرح تخلیق خداوندی کا یہ شہکار کمپیوٹر بھی ایک سوفٹ ویئر کا محتاج ہے۔ اس سوفٹ ویئر سے کام لے کر یہ کمپیوٹر وہ تمام کام کرسکتا ہے جو انسانوں کو زندگی میں کرنے ہیں۔

اس اعتبار سے شریعت کی جامعیت کے یہ معنی نہیں ہیں کہ شریعت نے انسانی عقل کے سوچنے سمجھنے پر پابندی لگادی ہے، یا انسانی عقل کے کردار کو محدود کر دیا ہے، یا انسانی عقل کی کارکردگی شریعت کی روشنی میں غیر تسلی بخش یا ناقابل قبول ہے۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ انسانی عقل کی ذمہ داری شریعت کی دی ہوئی ہدایات کی تکمیل اور اس سے متعلق ان تفصیلات کی نشاندہی ہے جن کو بیان کرنا قرآن مجید یا سنت رسول نے انسان کی عقل سلیم اور فہم صحیح پر بھروسہ کرتے ہوئے ضروری نہیں سمجھا۔

دوسری طرف شریعت کی جامعیت کا ایک پہلو اس کی وسعت اور تکمیلیت بھی ہے۔

وسعت سے مراد یہ ہے کہ دوسری آسمانی کتابوں، دنیا کے قوانین، تہذیبی اصول، تمدنی طریقوں اور ثقافتی رویوں کے برعکس جو کسی نہ کسی اعتبار سے محدود پہلوؤں سے بحث کرتے ہیں شریعت کی دلچسپی کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ ان تمام نظاموں، تصورات اور نظریات کے مقابلے میں شریعت کی دلچسپی کا دائرہ وسیع ترین ہے۔ اس وسعت کی ایک مثال شریعت کی وہ شان تکملیت بھی ہے جس کی طرف بعض احادیث میں اشارے کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر حضور ﷺ نے فرمایا: ''اِنما بعثت لأتمم مکارم الأخلاق'' کہ مجھے صرف اس غرض کے لیے بھیجا گیا ہے کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کروں۔

مکارم اخلاق کی تکمیل یا اتمام سے مراد یہ ہے کہ انسانوں میں پہلے سے موجود مکارم اخلاق کو نہ صرف برقرار رکھا جائے بلکہ اخلاق کے تمام منتشر اور جزوی تصورات کو مرتب اور یک جا کر دیا جائے اور اخلاق کا ایک جامع اور مکمل تصور انسانوں کو دے دیا جائے۔ یہ بات واضح ہے کہ مکارم اخلاق تمام انسانی تہذیبوں میں پہلے سے موجود تھے، مکارم اخلاق کے بنیادی تصورات پہلے سے انسانوں کو دیے جا چکے تھے، مکارم اخلاق کے بہت سے پہلوؤں پر انسان پہلے سے عمل پیرا تھے، لیکن یہ مکارم اخلاق متفرق طور پر متفرق اقوام کو دیے گئے تھے۔ جن جن اقوام کو جن اخلاقی ہدایات کی زیادہ ضرورت تھی ان اخلاقی ہدایات پر ان کے انبیاء نے زور دیا تھا۔ اور خاص طور پر ان اخلاقی کمزوریوں کو دور کرنے سے دلچسپی لی تھی جو ان کی مخصوص اقوام یا ان کے مخصوص علاقوں میں پائی جاتی تھیں۔ لیکن اب چونکہ ایک ایسا نظام اخلاق اور نظام ہدایت دینے کا مرحلہ آ چکا تھا جو تمام انسانوں کے لیے، تمام علاقوں کے لیے اور تمام زمانوں کے لیے ہو اس لیے اب اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ان تمام اخلاقی تصورات، اخلاقی رجحانات اور ماضی میں دیے گئے تمام اخلاقی فلسفوں کو ایک کل میں پرو دیا جائے، ایک جامع لڑی میں پرو کر ان کا خوبصورت مرقع بنا دیا جائے۔ یہ متفرق پھول جو مختلف اقوام میں منتشر تھے، یہ مختلف موتی جو مختلف اوقات اور زمانوں اور مختلف مقامات پر لوگوں کو دیے گئے، مختلف جوہریوں نے اپنی قوم کو عطا کیے تھے، اب ضرورت اس بات کی تھی کہ ان تمام پھولوں کو جمع کر کے ایک جامع گلدستہ بنایا جائے، ان تمام موتیوں کو اکٹھا کر کے صاف ستھرا کیا جائے، زمانے کی گرد و غبار سے ان کو دھویا جائے، زمانے کی غلط فہمیوں کے دھبے ختم کیے جائیں اور ان

کو ایک لڑی میں پرو کر ایک خوب صورت زیور کی شکل دے دی جائے۔ یہ معنی ہیں تکمیل مکارم اخلاق کے۔

یہاں یہ بات یاد دلانا بھی مناسب ہوگا کہ جب متکلمین اسلام، فقہاء اسلام یا علماء اسلام نے اسلام کی تمام تعلیمات کے مختلف پہلوؤں کو الگ الگ علوم کی شکل میں مرتب کیا تو انہوں نے مختلف اقوام سے آنے والی بہت سی حکمت کی باتوں کو اسلام کی تعبیر، تشریح اور وضاحت کے لیے استعمال کیا۔ چنانچہ جو فلاسفہ اور متکلمین علم اخلاق کو مرتب کر رہے تھے انہوں نے اخلاقی اعتبار سے جہاں جہاں جس قوم میں جو خوبی محسوس کی اس خوبی کو اسلام کے تصور اخلاق یا فلسفہ اخلاق کی تکمیل اور وضاحت کے لیے استعمال کیا۔ اس لیے اسلامی تصور اور اسلامی فکر میں بعض جزوی مشابہتیں مختلف اقوام سے پائی جاتی ہیں۔ بعض ظاہر بیں ان جزوی مشابہتوں کو دیکھ کر اسلامی فکر کی اصالت یعنی (Originality) کا انکار کرنے لگتے ہیں اور وہ یہ سمجھتے ہیں کہ متکلمین اسلام نے یا فقہاء اسلام نے جو کچھ مرتب کیا ہے وہ سب دوسروں سے ماخوذ ہے۔ حالانکہ دوسروں کے پاس اگر حکمت کے کوئی موتی ہیں تو ان کو ایک جامع لڑی میں پرونا بھی اسلام کے بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد تھا۔ رسول ﷺ کی تشریف آوری کا مقصد ہی مکارم اخلاق کی تکمیل بتایا گیا، مکارم اخلاق کی ایجاد نہیں بتایا گیا۔ آپ ﷺ نے یہ نہیں فرمایا کہ میں کوئی نیا نظام اخلاق لے کر آیا ہوں، آپ ﷺ نے تو فرمایا ''ما کنت بدعا من الرسل'' میں کوئی نیا رسول نہیں ہوں، نیا پیغام لے کر نہیں آیا۔ سابقہ پیغاموں کی تکمیل، تجدید اور تذکیر یعنی یاد دہانی کے لیے آیا ہوں۔

اس پہلو سے اگر سابقہ اقوام کی مذہبیات، اخلاقیات، روحانیات اور قانونیات پر نظر ڈالی جائے تو پتا چلتا ہے کہ مختلف اقوام میں انبیاء علیہم السلام کی تعلیم کے بقایا جات جا بجا بکھرے ہوئے موجود تھے۔ جن علاقوں یا جن مقامات کے انبیاء کا قرآن پاک یا احادیث میں تذکرہ نہیں ہے، اس لیے کہ عرب ان سے مانوس نہیں تھے، قرآن کے اولین مخاطبین کے یہاں وہ نام مانوس نہیں تھے اس لیے قرآن مجید نے ان کا نام لینا مناسب نہیں سمجھا، لیکن نبی اور رسول ہر قوم میں آئے، اس لیے ہر قوم میں تعلیمات نبوت کے کچھ نہ کچھ بقایا جات موجود ہیں۔ ان بقایا جات کا خلاصہ اور روح قرآن مجید میں محفوظ ہے۔ سنت ﷺ میں جا بجا سابقہ انبیاء علیہم

السلام کی کتابوں اور پیغامات کے حوالے سے بعض مثالیں بیان کی گئی ہیں۔ ان سب کو اب ایک جامعیت کی شان عطا کرنا، تکمیلیت کے رنگ میں ان کو رنگ دینا، اور ان متفرق پھولوں کا ایک گلدستہ بنا دینا بلکہ منتشر پودوں سے ایک گلستان مرتب کر دینا یہ خاتم الشرائع اور جامع الشرائع کا بنیادی کام تھا۔

یہ شان عبادات میں بڑی نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ قرآن مجید سے پتا چلتا ہے کہ دنیا کی ہر قوم میں، دنیا کے ہر نظام میں اللہ کی عبادت کے کچھ نہ کچھ طریقے رائج اور موجود تھے۔ خود قرآن مجید میں ارشاد فرمایا گیا ہے: ''لکل جعلنا منکم شرعة ومنهاجا'' ہم نے تم میں ہر ایک کے لیے اپنے اپنے وقت میں ایک شریعت مقرر کی تھی اور ایک منہاج تمھیں عطا کیا تھا۔ شریعت پر عمل کرنے کے وہ طریقے بھی بتائے تھے، جو تمہارے حالات اور زمانے کے لحاظ سے تھے اور تم اس پر عمل پیرا رہے۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت اس باب میں یہ نہیں تھی کہ تم سب کو ایک امت بنا دیتا ''ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة'' لیکن اس وقت تم ایک امت بن نہیں سکتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کی حکمت تدریج کے خلاف تھا کہ پہلے دن سے، انسانیت کے روز آغاز سے ہی، ساری انسانیت کو ایک بین الاقوامی اور بین الانسانی امت بنا دیا جاتا۔ یہ ممکن نہیں تھا، انسان اس کے لیے تیار نہیں تھا، انسانوں کی تربیت کے مراحل اس درجے تک نہیں پہنچے تھے کہ ان کو ایک عالمگیر اور بین الانسانی امت کی لڑی میں پرو دیا جاتا۔ لیکن جب یہ مرحلہ آ گیا اس وقت یہ کام حضور علیہ السلام کے دست مبارک سے ہوا اور قرآن مجید نے ایک ایک کر کے ان تمام تعلیمات کو مکمل کر دیا جن کے مختلف پہلو اور مختلف حصے مختلف انبیاء علیہم السلام لے کر آئے تھے۔ ان میں سے بہت سے حصے ابھی آنے باقی تھے جن کے لیے انسانیت ذہنی، فکری اور نفسیاتی طور پر تیار نہیں تھی۔

تکمیلیت کی یہ شان عبادات میں سب سے نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ نماز کی عبادت کو اگر دیکھا جائے تو نماز کی طرح کی کوئی نہ کوئی عبادت دنیا کی ہر قوم میں پائی جاتی ہے۔ دنیا کی ہر قوم میں اللہ کی عبادت کا تصور موجود ہے۔ عبادات میں سب سے نمایاں عبادت جسمانی عبادت ہے جس میں انسان اپنے جسم کی حرکات سے، اپنی نشست و برخاست سے اور عاجزی کے اظہار سے اس حقیقت کا اعلان و اعتراف کرتا ہے کہ وہ اللہ کا پیروکار ہے، اللہ کے حکم کا

تابعدار ہے، اللہ کے حضور سر جھکانے اور اس کے حکم کے مطابق سجدہ ریز ہونے کے لیے تیار ہے۔ وہ اپنی جبین ناز کو فرش نیاز پر رکھنے کے لیے ہر وقت تیار ہے۔ یہ روح اللہ کے ہر پیغمبر نے انسانوں کے اندر منتقل کرنے کی کوشش کی۔ مختلف انبیاء علیہم السلام نے جو نماز سکھائی تھی یا جس جسمانی عبادت کی تعلیم دی تھی اس کی حقیقی شکل کیا تھی اس کی تفصیل ہمیں معلوم نہیں ہے، اس لیے کہ قرآن مجید نے اس کو بیان نہیں کیا، سابقہ انبیاء کرام کی کتابیں اپنی اصلی شکل میں آج موجود نہیں ہیں۔ اس لیے ہمارے لیے قطعیت کے ساتھ یہ کہنا دُشوار ہے کہ مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کس طرح کی عبادت فرماتے تھے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم کو کس طرح کی نماز پڑھنے کا حکم دیا تھا، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کس طرح اللہ کی عبادت کا فریضہ انجام دیا کرتے تھے۔ البتہ آج مختلف اقوام میں نمازوں کے یا عبادات کے جو طریقے رائج ہیں ان کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ بعض اقوام میں صرف قیام ہی کا نام نماز یا عبادت ہے۔ آج ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا کی بعض قوموں میں عبادت گاہ میں جا کر خاموش کھڑے ہو جانا اور کچھ دیر خاموش کھڑے رہنا عبادت سمجھا جاتا ہے۔ وہ بتوں کے سامنے ہو یا جس چیز کو وہ قبلہ سمجھتے ہیں اس کے سامنے ہو یا جس چیز کو وہ اللہ کا مظہر سمجھتے ہیں اس کے سامنے ہو، لیکن خاموش کھڑا رہنا عبادت کی ایک شکل کے طور پر آج بھی بعض اقوام میں رائج ہے۔ قرآن مجید میں اس کا اشارہ ملتا ہے ''وقوموا للہ قانتین'' اللہ کے سامنے خاموش کھڑے ہو جاؤ۔ گویا قیام کو نماز کا ایک جزو بنا دیا گیا اور یہ قیام ارکان نماز میں سے ہے۔ بعض اور اقوام کے یہاں ایک ایسی عبادت رائج ہے، جس کو ہم رکوع کے مشابہ کہہ سکتے ہیں۔ چنانچہ انگریزی زبان میں (kneeling down) کا محاورہ آج بھی بعض اقوام میں استعمال ہوتا ہے۔ ان کی عبادت گاہوں اور گرجوں میں خاص انداز کی کرسیاں بنائی گئی ہیں جس میں لوگوں کو رکوع کرنے میں یا (kneel down) کرنے میں آسانی ہو جاتی ہے۔ اس سے پتا چلا کہ رکوع یعنی اللہ کے حضور جھک جانا اور اللہ کے حضور غایت تذلل یعنی انسان اپنے نفس اور اپنے مزاج اور تعلّی کو اللہ کے سامنے مکمل طور پر جھکا دے اور جسمانی طور پر بھی اس کا اظہار کرے۔ یہ چیز رکوع سے ظاہر ہوتی ہے۔ بعض اقوام میں سجدے کی روایت بھی موجود ہے اگرچہ کم ہے۔ جس انداز کا سجدہ مسلمان کرتے ہیں اس انداز کا سجدہ بہت کم پایا جاتا ہے، لیکن کسی نہ کسی انداز میں پایا جاتا

ہے۔

کچھ اور اقوام میں کھڑے ہو کر دعا کرنے کا تصور ہے، جس کے لیے اسلامی اصطلاح قنوت ہے۔ کچھ اور اقوام میں اللہ سے مناجات کرنا، اللہ کے حضور دعائیں پڑھنا، مذہبی اناشید کی تلاوت کرنا، اللہ کے حضور نظمیں پڑھنا، یہ سب بھی عبادت کا ایک حصہ سمجھا جاتا ہے۔ کچھ اقوام میں خاموش بیٹھ جانا عبادت سمجھا جاتا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس کو اسلامی اصطلاح میں قعدہ کہتے ہیں۔

اس سے اندازہ ہوا کہ آج بھی دنیا کے مختلف مذاہب میں اور دنیا کی مختلف اقوام میں عبادات کے جو اجزاء پائے جاتے ہیں جن کے بارے میں ہم قرآن پاک کے ارشادات کی روشنی میں کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب اجزاء سابقہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیم کے بقایا جات معلوم ہوتے ہیں۔ ان سب کو قرآن پاک میں مختلف مقامات پر بیان کیا گیا ہے، اور نماز کی عبادت میں ان سب کو یکجا کر دیا گیا۔

مزید برآں اسلام کے بعض مزاج شناسوں نے، خاص طور پر ارباب تصوف نے، یہ لکھا ہے کہ قرآن مجید میں جو آیا ہے "وان من شئ إلا يسبح بحمده" کہ ہر چیز اللہ کی تسبیح کرتی ہے اور ایک جگہ آیا ہے کہ اللہ کی ہر مخلوق اللہ کے حضور سجدہ ریز ہے۔ "ولله يسجد له من في السموات والأرض طوعا و كرها" کچھ مخلوقات ہیں جو مجبوراً اللہ کے حضور سجدہ ریز ہیں جن کو اللہ نے پیدا ہی اس طرح کیا ہے کہ وہ سدا سجدہ ریز ہی رہیں، اور کچھ مخلوقات ہیں جو بالارادہ اپنی رضامندی سے اللہ کے حضور سجدہ ریز رہتی ہیں جیسے انسان، فرشتے اور جنات۔

وہ مخلوقات جو غیر ارادی طور پر اللہ کے احکام کی پیرو ہیں ان میں سے بعض دائمی طور پر قیام کی حالت میں ہیں، بعض دائمی طور پر رکوع کی حالت میں ہیں، بعض دائمی طور پر سجدے کی حالت میں ہیں، بعض دائمی طور قعدہ کی حالت میں ہیں۔ یہ وہ ظاہری حرکات وسکنات ہیں جن سے نماز عبارت ہے۔ اگر نماز کے صرف ظاہری پہلوؤں کو لیا جائے تو یہ ظاہری پہلو، جو چار بڑے بڑے پہلو ہیں، یہ مختلف مخلوقات میں موجود ہیں۔ اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کے جتنے طریقے مخلوقات میں رائج ہیں۔ وہ تشریعی طور پر رائج ہوئے ہوں یا

تکوینی طور پر رائج ہوں۔ نماز ان سب کی جامع ہے اور ان سب کے خلاصے کی حیثیت رکھتی ہے۔

ارکان نماز کے سلسلہ میں ایک بات بڑی اہم ہے اور وہ نماز کا آخری قعدہ ہے۔ جب نماز کا ایک یونٹ یا دو رکعتیں مکمل ہوتی ہیں تو نمازی قعدے میں بیٹھتا ہے اور قعدے میں بیٹھ کر وہ ''التحیات للہ'' کی تلاوت کرتا ہے۔ التحیات للہ والصلوات والطیبات کی یہ دعا دراصل وہ مکالمہ ہے جو رسول ﷺ اور خالق کائنات کے درمیان ہوا تھا۔ جب رسول ﷺ معراج کے موقعے پر وہاں تشریف لے گئے تھے جہاں کوئی اور مخلوق آپ ﷺ سے پہلے نہیں پہنچ سکی، جہاں داخلے سے پہلے جبریل امین تک نے آگے ساتھ جانے سے معذرت کر دی تھی۔ جبریل امین کے احساسات وتصورات کو فارسی کے ایک شاعر نے یوں بیان کیا ہے:

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغ تجلی بسوزد پرم

حضور ﷺ اس مقام پر تشریف لے گئے تو آپ ﷺ نے اللہ کے حضور یوں تسلیمات وتحیات پیش کیں: التحیات للہ و الصلوات و الطیبات'' یہ پوری عبارت آپ نے پیش فرمائی، اس کے بعد اللہ کی طرف سے سلام آیا: ''السلام علیک ایھا النبی و رحمۃ اللہ و برکاتہ'' اس کے جواب میں حضور ﷺ نے دوبارہ تسلیمات پیش فرمائیں اور اپنی امت اور ہمراہیوں کو یاد رکھا: ''السلام علینا و علی عباد اللہ الصالحین'' پھر آپ نے سب سے پہلے شہادت کا فریضہ انجام دیا، وہ شہادت حق جس کی ادائیگی کے لیے انبیاء تشریف لاتے رہے ہیں، جو فریضہ اب امت مسلمہ کے ذمے ہے، یعنی: ''اشھد ان لا إلہ إلا اللہ وأشھد ان محمداً عبدہ و رسولہ''۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ نماز کا یہ آخری حصہ معراج کا (action replay) ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ نماز کے بارے میں فرمایا گیا ''الصلوٰۃ معراج المؤمنین'' کہ نماز مسلمانوں کی معراج ہے۔ اگر مسلمان یہ سمجھ کر نماز ادا کرے کہ وہ آج تک کی جانے والی تمام عبادات کی روح اپنے اس فریضے کے ذریعے انجام دے رہا ہے، کائنات کی تمام مخلوقات کے طرز عبادت کی نمائندگی کر رہا ہے، سابقہ انبیاء اور سابقہ شریعتوں نے جس جس طریقے سے اللہ کی عبادت کا

ڈھنگ سکھایا ان سب طریقوں کو استعمال کر کے اللہ کی عبادت کر رہا ہے اور اس کا خاتمہ معراج کے اس آخری نکتے کی گفتگو کی تکرار پر ہوگا تو پھر نماز کی حکمت اور تکمیلیت کا ایک منفرد رنگ سامنے آئے گا۔

نماز کے علاوہ زکوٰۃ، حج اور روزہ میں بھی یہی شان پائی جاتی ہے۔ ان میں سے ہر عبادت کا اگر اسی طرح جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ ان میں بھی سابقہ انبیاء علیہم السلام کی تعلیم کے مختلف عناصر جابجا سمودیے گئے ہیں۔ حج جس کی دعوت سب سے پہلے سیدنا ابراہیمؑ نے دی اور اس لیے دی کہ آپ پہلے بین الاقوامی، بین الانسانی بلکہ بین البراعظمی پیغام رکھنے والے پیغمبر تھے۔ بین البراعظمی اس طرح کہ آپ کی پیدائش عراق میں ہوئی پھر نوجوانی فلسطین میں گزری پھر آپ جزیرۂ عرب میں تشریف لائے، ایک عرصے کے لیے مصر بھی تشریف لے گئے، کچھ اور مؤرخین کی رائے کے مطابق آپ یورپ بھی تشریف لے گئے، ہندوستان بھی تشریف لائے اور یوں مختلف براعظموں میں مختلف علاقوں میں آپ نے پیغام الٰہی کی نشر واشاعت فرمائی۔

چونکہ سیدنا ابراہیمؑ پہلے عالمگیر اور بین الانسانی پیغام رکھنے والے نبی تھے اس لیے ان کی ملت کا قرآن مجید میں اہتمام سے تذکرہ کیا گیا ہے۔ مسلمانوں کو ان کی ملت کا پیرو قرار دیا گیا۔ حضرت ابراہیمؑ کو مسلمانوں کا روحانی باپ قرار دیا گیا ''ملة ابیکم ابراهیم'' اور حضرت ابراہیمؑ کی شروع کی ہوئی عبادت یعنی حج اسلام کی سب سے بڑی عبادت قرار دی گئی اور اسلام کی بین الانسانیت کا سب سے بڑا مظہر حج کو قرار دیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ حج کے موقع پر سب سے زیادہ جس پیغمبر کی سنت اور طرز عمل کو یاد کیا جاتا ہے وہ سیدنا ابراہیمؑ ہیں۔ قربانی ان کی یاد میں ہوتی ہے، طواف ان کی یاد میں ہوتا ہے، صفا اور مروہ کے درمیان سعی ان کی اہلیہ محترمہ اور ان کے صاحبزادۂ گرامی کی یاد میں ہوتی ہے۔ حج کے جتنے اعمال ہیں ان میں سیدنا ابراہیمؑ کی تعلیم اور سنت کی روح اتنی رچی بسی ہے کہ پورے سفر حج میں ابراہیمیت کی شان نمایاں طور پر نظر آتی ہے۔

یہ مثالیں جن میں اور بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے، اس بات کو بیان کرنے کے لیے کافی ہیں کہ اسلام جامعیت کی شان بھی رکھتا ہے اور تکمیلیت کی شان بھی۔ اسلامی شریعت خاتم الشرائع

بھی ہے جامع الشرائع بھی اور مکمل (بکسر اللام) یعنی تکمیل کنندۂ شرائع بھی ہے۔ یہ تمام شریعتوں کی تکمیل کے لیے بھیجی گئی۔

جامعیت اور تکمیلیت کا ایک لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ اسلامی شریعت ایک عالمی یا عالمگیر شریعت ہو۔ یعنی عالمیت اور عالمگیریت ایک ایسا وصف ہے جو جامعیت اور تکمیلیت کا لازمی تقاضا ہے۔ اسی طرح عالمیت اور عالمگیریت کا لازمی تقاضا جامعیت اور تکمیلیت ہے۔ یہ دونوں صفتیں ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں۔ اگر اسلامی شریعت کو عالمگیر شریعت ہونا ہے تو اس کو جامع شریعت بھی ہونا چاہیے، اسے تکمیلی شریعت بھی ہونا چاہیے۔ اگر اسلامی شریعت جامع الشرائع ہے اور تمام شریعتوں کی تکمیل کرتی ہے تو اس کو عالمگیر شریعت بھی ہونا چاہیے۔ اس لیے عالمگیریت یا عالمیت اسلامی شریعت کی دوسری بڑی اہم خصوصیت ہے۔ یہ شریعت انسانی تقسیمات وتعصبات سے ماوراء ہے۔ یہ جغرافیائی حدود سے ماوراء ہے۔ یہ انسانوں کی نسلی، لسانی، لونی، علاقائی تقسیمات کو تسلیم نہیں کرتی۔ اس اعتبار سے کہ ان سب اقوام کے لیے اسلامی شریعت اب واحد نظام حیات کی حیثیت رکھتی ہے۔

ان تقسیمات کو تسلیم نہ کرنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسلام ان حقائق کے وجود ہی کو تسلیم نہیں کرتا۔ لوگوں کی زبانیں مختلف ہونا تو ایک حقیقت ہے۔ لوگوں کا مختلف علاقوں میں رہنا تو ایک حقیقت ہے۔ لوگوں کا مختلف نسلوں سے متعلق ہونا تو ایک حقیقت ہے۔ ان حقائق کے معنی صرف یہ ہیں کہ اسلام نے ان تمام اختلافات یا تنوعات کو پہچان کا ذریعہ قرار دیا ہے، انسانوں کی تقسیم کا سبب نہیں ٹھہرایا۔ اسلام ان تنوعات کی بنیاد پر انسانوں کی تفریق اور تقسیم کی اجازت نہیں دیتا۔ انسانی مساوات اور عدل وانصاف کے تصورات کا انکار کرنے کی اجازت نہیں دیتا۔ لیکن جہاں تک ان امتیازات کا تعلق ہے ان کا وجود ایک حقیقت ہے۔ قرآن پاک نے اس حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ ان کی بنیاد پر لوگوں کی پہچان کی جاتی ہے۔ لوگ اپنا تعارف اپنے علاقے سے، اپنی ملک سے، اپنے وطن سے، اپنے قبیلے سے، اپنی قوم سے، اپنی برادری سے، اپنی زبان سے کراتے ہیں۔ ہر شخص کو اپنی زبان سے محبت ہونا فطری بات ہے۔ ہر شخص اپنے وطن سے جہاں اس کی پیدائش ہوئی ہو فطری طور پر ایک گہرا تعلق رکھتا ہے، جہاں اس کا بچپن گزرا ہو، جہاں اس کے باپ دادا پلے بڑھے ہوں اس علاقہ اور اس سرزمین سے محبت ہونا

ایک فطری بات ہے۔ اسلام اس کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ اختلاف یا یہ امتیاز اسلامی عالمیت اور عالمگیریت کے خلاف نہیں ہے۔

اسلامی عالمیت سے مراد یہ ہے کہ اب دنیا کی تمام اقوام اور دنیا کے تمام علاقوں کے لیے ایک ہی نظام حیات ہوگا، ایک ہی شریعت ہوگی جس میں بنیادی تصورات ایک ہوں گے، اصول اور مبادی مشترک ہوں گے۔ جزوی تفصیلات ہر قوم، ہر علاقہ اور ہر زمانہ اپنے لیے الگ الگ طے کرسکتا ہے۔ احکام میں حالات اور زمانے کی رعایت رکھنا یہ شریعت کا مزاج ہے۔ یہ اسلام کی حکمت تشریع کا ایک لازمی حصہ اور اہم عنصر ہے اور اسلامی عالمگیریت کا ایک لازمی تقاضا بھی ہے۔

اسلامی شریعت کی تیسری اہم خصوصیت اس کی گہرائی اور تعمق ہے۔ گیرائی یعنی وسعت اور جامعیت کی ہم بات کر چکے ہیں۔ گیرائی اور وسعت کے ساتھ شریعت کے احکام میں گہرائی اور تعمق بھی پایا جاتا ہے۔ گہرائی اور تعمق سے مراد یہ ہے کہ انسانوں کے معاملات کے بارے میں ہدایات دینا، انسانوں کے لیے قواعد اور ضوابط مقرر کرنا محض کسی سطحیت یا ظاہر بینی کی بنیاد پر نہیں ہے، جیسا کہ دنیا کے بہت سارے نظاموں میں پایا جاتا ہے۔ شریعت نے انسان کے مزاج، انسان کی نفسیات اور انسان کی کمزوریوں اور خامیوں کا پورا پورا ادراک کرتے ہوئے انسان کے لیے نظام زندگی متعین کیا ہے۔ خالق کائنات سے زیادہ کون انسان کی کمزوریوں اور ضرورتوں کا ادراک کرسکتا ہے۔ اس لیے شریعت کے احکام میں انسانی ضروریات کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ انسانی ضروریات کا تنوع لامتناہی ہے، انسانی ضروریات بھی لامتناہی ہیں۔ انسان کے مزاج اور طبیعت کے مظاہر بے شمار ہیں۔ ان سب تنوعات کا بیک وقت لحاظ رکھنا اور ایسا نظام زندگی فراہم کرنا جو تمام انسانوں کی تمام ضروریات کا کفیل ہو، ایسا نظام صرف خالق کائنات ہی دے سکتا تھا۔ انسانوں کے لیے یہ ممکن نہیں کہ وہ اپنے لیے ایسا نظام وضع کرسکیں۔

اس کی وجہ یہ ہے: جیسا کہ علامہ اقبال نے فرمایا۔ کہ انسان اپنے ذہن، اپنی نظر، اپنے مشاہدے، اپنے مطالعے اور معلومات کے اعتبار سے اپنے زمان ومکان سے باہر نکلنے میں بہت مشکل محسوس کرتا ہے۔ بہت تھوڑے انسان ہیں جو اپنے زمان ومکان سے چند سو سال پیچھے یا چند سو سال آگے دیکھ سکتے ہوں۔ ورنہ انسانوں کی بڑی تعداد وہ ہے جو ماضی سے تو شاید

باخبر ہو، اس لیے کہ مدون تاریخ نے ماضی کا خاصا حصہ محفوظ کر لیا ہے۔ لیکن بہت تھوڑے انسان ہیں جو اپنے حال سے چند سال آگے دیکھ سکتے ہوں۔ بڑے بڑے مفکرین چند سو سال سے آگے دیکھنے سے قاصر رہتے ہیں۔

لیکن یہ بات کہ انسانیت کب تک روئے زمین پر آباد ہے، کتنے ہزار سال مزید انسانوں کو زندہ رہنا ہے، ان انسانوں کی ضروریات کیا ہوں گی، ان کے ذہنی سانچے کیا ہوں گے، ان کے تقاضے کیا ہوں گے، ان کے دماغوں میں کس کس طرح کے شبہات وسوالات پیدا ہوں گے، انسانی ذہن وفکر کی ترقی کے آفاق کہاں تک کھلیں گے، ان سب کا لحاظ رکھتے ہوئے ہدایات اور رہنمائی فراہم کرنا یہ صرف وحی الٰہی کا کام ہے۔ اسی لیے علامہ نے فرمایا:

وحی حق بینندہ سود ہمہ

در نگاہش سودد بہبود ہمہ

یہ گہرائی اور تعمق جس سے شریعت متصف ہے، خود شریعت کی حقانیت اور صداقت کی ایک دلیل ہے۔ شارحین شریعت کی تحریروں میں کسی حد تک اس گہرائی اور تعمق کی جھلک نظر آتی ہے۔ حجۃ الاسلام امام غزالی ہوں، ہمارے برصغیر کے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ہوں، حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی ہوں، امام ابواسحاق شاطبی ہوں یا ان سے پہلے کے مفسرین قرآن، شارحین حدیث، متکلمین اسلام اور فقہاء اسلام ہوں ان سب کی تحریروں میں یہ گہرائی اور تعمق پایا جاتا ہے۔

دنیا کے بہت سے قوانین ابھی تک اس گہرائی اور تعمق کو پہنچنے میں ناکام رہے ہیں۔ جس طرح مثلاً امام شاطبی نے اپنی کتاب الموافقات میں اسلامی شریعت اور اصول فقہ کے فلسفہ اور حکمت کی وضاحت کی ہے، جتنی گہرائی اور گیرائی کے ساتھ انہوں نے شریعت کے بنیادی احکام کی حکمتیں بیان کی ہیں، جس وسعت اور جامعیت سے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ میں شریعت کے اسرار بیان کیے ہیں، جتنے ادراک اور گہرائی کے ساتھ مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے اپنے مکتوبات میں شریعت وطریقت کے اسرار ورموز کو بیان کیا ہے اس کی مثالیں انگریزی قانون میں، رومن قانون کی شروح میں، انگریزی قوانین کی تفسیر میں یا دنیا کے کسی بھی قانون کی تفسیر میں ملنا انتہائی دشوار ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب شارحین

شریعت کے شارحین ہیں، اور اسی لیے اپنی گہرائی اور تعمق میں منفرد حیثیت رکھتے ہیں۔

اسی سے شریعت کی ایک چوتھی خصوصیت ہمارے سامنے آتی ہے، وہ اس کی انسانیت ہے۔ آج مغرب میں انسان دوستی اور humanism کے نعروں کا چرچا سن کر بعض ظاہر بین شریعت کی انسانیت کو، یا شریعت کے بین الانسانی کردار کو مغرب کے humanism یا انسان دوستی کی ایک صورت سمجھتے ہیں۔ یہ محض غلط فہمی ہے۔ مغرب میں جس کو ہیومینزم یا انسان دوستی کہا جاتا ہے وہ شریعت کی انسانیت سے بالکل مختلف چیز ہے۔

مغرب میں humanism کے معنی یہ ہیں کہ حق و باطل کا معیار کوئی ازلی یا ابدی اصول نہیں ہیں، بلکہ حق و باطل کا اصل معیار انسان کی پسند اور اس کا مفاد ہے۔ جن چیزوں کو انسان پسند کرتا ہے، یا جو چیزیں انسان کے لیے سردست اور فوری طور پر مفید ہیں وہ اچھی ہیں اور جو چیزیں انسان کو ناپسند ہیں اور انسان کے فوری مفاد کی تکمیل سے قاصر رہتی ہیں وہ بُری ہیں۔ گویا حسن اور قبح کا معیار کوئی اخلاقی یا روحانی اصول نہیں، کوئی دائمی ضابطۂ زندگی نہیں بلکہ انسانوں کا وقتی مفاد اور انسانوں کی وقتی پسند ناپسند ہے۔ یہ تصور ہے جس کی بنیاد پر مغرب میں نئے فلسفے ترتیب دیے گئے ہیں، جس کی بنیاد پر قوانین کے اچھے یا بُرے ہونے کا فیصلہ کیا جا رہا ہے، جس کی بنیاد پر آئے دن تصورات بدلتے ہیں، آئے دن فیشن بدلتے ہیں، روزانہ نئے طور طریقے سامنے آتے ہیں۔ شریعت میں جس خصوصیت کو انسانیت کہا جا رہا ہے وہ یہ سب نہیں ہے۔ شریعت میں تو طے شدہ اور قطعی اصول یہ ہے کہ جس چیز کو اللہ کی شریعت نے اچھا قرار دیا ہے وہ ہمیشہ کے لیے اچھی ہے۔ جس کو بُرا قرار دیا ہے، وہ ہمیشہ کے لیے بُری ہے۔ اس معیار کو نہ انسانوں کا عارضی مفاد بدل سکتا ہے، نہ انسانوں کی عارضی پسند ناپسند بدل سکتی ہے۔ اس لیے اس مفہوم میں تو انسانیت یا ہیومینزم کا اسلام میں کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔

جس چیز کو شریعت کے سیاق و سباق میں انسانیت قرار دیا جاتا ہے، یا کچھ لوگوں نے قرار دیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ شریعت تمام بنی آدم کو ایک زمرہ قرار دیتی ہے۔ بنی آدم یا انسان ہونے کی حیثیت میں انسانوں کے درمیان کوئی تفریق یا اُونچ نیچ یا امتیاز موجود نہیں ہے اور نہ شریعت نے اس امتیاز کو تسلیم کیا ہے۔ انسانوں کی تکریم ”ولقد کرمنا بنی آدم“ کے عالمگیر اعلان کے ذریعے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے کر دی گئی ہے۔

آدمیت احترام آدمی
باخبر شو از مقام آدمی

احترام آدمیت یا تکریم انسانیت کی بنیاد پر جو بھی نظام بنے گا اس میں نہ رنگ اور نسل کی تفریق ہو سکتی ہے، نہ علاقائی اور لسانی بنیادوں پر تفریق ہو سکتی ہے، نہ کسی اور عارضی بنیاد پر انسانوں کو تبدیل کیا جا سکتا ہے۔ تمام انسانوں کو ایک لڑی میں سمو دینا اولاد آدم کو رنگ اور نسل کی تفریق اور امتیاز سے بالاتر سمجھتے ہوئے ایک برادری قرار دینا یہ شریعت کا ایک امتیازی وصف اور خاصہ ہے۔ شریعت کے بہت سے احکام اس انسانی یا عالمگیر انسانیت کے تصور پر مبنی ہیں۔

یہ بات آج بہت زور شور سے کہی جا رہی ہے کہ انسانوں کو ان کے بنیادی حقوق دیے جائیں۔ آج مغرب کے بہت سے حضرات انسانی حقوق کے علمبردار ہیں۔ یہ ایک خوش آیند بات ہے، بشرطیکہ انسانی حقوق کے اس نعرے سے تمام انسانوں کے حقوق مراد ہوں، کچھ متعین انسانوں یا کچھ مخصوص نسلوں یا مذاہب کے ماننے والوں کے حقوق مراد نہ ہوں۔ آج مغرب کے نظام میں انسانوں کی ایک تعداد وہ ہے جو دوسروں سے بڑھ کر انسان سمجھے جاتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں کچھ انسان وہ ہیں جو درمیانے درجے کے انسان مانے جاتے ہیں، کچھ انسان وہ ہیں جو سب سے کمتر درجے کے انسان مانے جاتے ہیں۔ انسانوں کی یہ تفریق اور تقسیم مغرب کی نفسیات اور ذہن کا حصہ ہے۔ قدیم یونانی ہوں یا ان کے بعد آنے والے رومی ہوں، دونوں کے یہاں انسانوں کی تقسیم اور تفریق کا تصور نہ صرف موجود تھا بلکہ ان کے نظام کا بنیادی حصہ تھا۔ افلاطون جیسے نامور فلسفی اور مفکر نے جس کو مسلمانوں نے انتہائی بے تعصبی کے ساتھ احترام کا مستحق قرار دیا، جس کو افلاطون الٰہی کے لقب سے نوازا، اس کی مثالی ریاست میں غیر یونانیوں کا مقام سوائے غلامی کے اور کوئی نہیں۔ غیر یونانی یونانیوں کی غلامی کے لیے اس نظام میں پیدا کیے گئے ہیں۔

یہی حال اہل روما کا تھا۔ ان کے ہاں بھی غیر رومی رومیوں کے ماتحت اور زیر نگرانی رہنے کے لیے ہی پیدا کیے گئے۔ رومیوں کے قانون میں کوئی ایسا تصور موجود نہیں تھا کہ رومی اور غیر رومی برابر کی سطح پر، یکساں سطح پر کسی ایک قانون کے تحت اپنے حقوق و فرائض کا تعین کر

سکیں۔ رومیوں نے اپنے لیے الگ قوانین، یورپ کی گوری نسلوں کے لیے الگ قوانین اور بقیہ تمام انسانوں کے لیے الگ قوانین وضع کیے۔ انھوں نے جس چیز کو لاء آف نیشنز (Law of nations) کہا یہ وہی چیز ہے جس کو قدیم صدیوں میں Droits des gens یعنی قانون الشعوب کے نام سے یاد کیا گیا تھا۔ یہ وہ قانون تھا جو رومی قانون دانوں نے ازراہ مہربانی اور بر بنائے لطف و کرم غیر رومی اقوام کے لیے وضع فرمایا تھا۔ اس قانون کے تحت بقیہ تمام اقوام سے معاملہ کیا جاتا تھا۔ یہاں اس قانون کے مالہ وماعلیہ پر گفتگو مقصود نہیں ہے۔ اس قانون میں غیر رومیوں کے لیے کیا کیا ذمہ داریاں تجویز کی گئی تھیں، کیا کیا حقوق تجویز کیے گئے تھے، یہاں یہ ایک غیر متعلق سوال ہے۔

سوال یہ ہے کہ کیا خود یہ تصور کہ غیر رومیوں کے لیے ایک الگ قانون ہونا چاہیے انسانی مساوات کے تصور کے خلاف نہیں ہے؟ شریعت نے روز اوّل سے یا بنی آدم کہہ کر، یا ایہا الناس کہہ کر ایک نظام، ایک ضابطہء حیات اور ایک اصول کی دعوت دی ہے۔ شریعت کے سارے احکام اسی تصور پر مبنی ہیں اور کوئی ایسا حکم شریعت میں، قرآن پاک میں، سنت میں، نہیں پایا جاتا جہاں انسانوں کی تفریق لسانی، نسلی یا علاقائی بنیاد پر کی گئی ہو۔

اس سے شریعت کا پانچواں امتیازی وصف ہمارے سامنے آتا ہے جو توازن اور اعتدال ہے۔ ظاہر ہے جب نظام میں گہرائی ہوگی، گیرائی ہوگی، جامعیت اور عالمگیریت ہوگی اور تمام انسانوں کے مفادات اور مصلحتوں کا لحاظ رکھا گیا ہوگا تو اس نظام میں توازن اور اعتدال ناگزیر ہے۔ اگر توازن اور اعتدال موجود نہ ہو تو کسی ایک پہلو پر توجہ بڑھ جائے گی، اور دوسرے پہلوؤں پر سے توجہ کم ہو جائے گی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ زندگی ایک ایسے رُخ پر چل پڑے گی جو بالآخر غیر منطقی ثابت ہوگا، جو آگے چل کر غیر عملی ثابت ہوگا۔ جس کے نتائج انسانوں کے لیے غیر موزوں اور غیر مفید ہوں گے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسانوں کے مختلف انداز اور مختلف مزاج ماضی میں بھی رہے ہیں۔ آج بھی انسانوں کے انداز اور رنگ ڈھنگ مختلف ہیں۔ کسی قوم میں کسی خاص طرح کی عادات پائی جاتی ہیں۔ وہ عادات دوسری اقوام میں نہیں پائی جاتیں۔ کسی قوم میں مثال کے طور پر آرٹ اور ادبیات عالیہ سے انتہائی درجے کی دلچسپی پائی جاتی ہے۔ ایرانی اور

فرانسیسی اس میں ہمیشہ سے مشہور رہے ہیں۔ ایرانیوں کی فن پسندی اور آرٹ سے وابستگی ضرب المثل ہے۔ مغربی اقوام میں فرانسیسیوں کا یہی حال ہے۔ اس کے مقابلے میں کچھ اور اقوام ہیں جن کو آرٹ اور فن سے اتنی زیادہ دلچسپی نہیں، بلکہ ان کی دلچسپی کے میدان اور ہیں۔ کچھ اقوام ہیں جو سپاہ گری کے میدان میں نمایاں ہیں اور فاتحانہ شان رکھتی ہیں۔ ان کی تاریخ جنگ، وجدل اور فتوحات اور عسکری کامیابیوں سے بھرپور ہے۔ کچھ اور اقوام ہیں جن میں ظاہر پرستی پائی جاتی تھی۔ کچھ اور اقوام ہیں جن میں اعلیٰ فکر، فلسفہ اور مجرد تصورات سے دلچسپی کا رجحان پایا جاتا تھا۔

اس طرح سے غور کیا جائے تو ماضی میں بھی، ماضی بعید میں بھی اور آج بھی دنیا کے مختلف علاقوں اور مختلف اقوام میں مختلف دلچسپیاں اور رجحانات پائے جاتے ہیں۔ کہیں تجارت سے دلچسپی ہے، کہیں زراعت سے دلچسپی ہے، کہیں خالص فلسفیانہ اور مجرد افکار سے دلچسپی ہے، کہیں انسانی علوم اور اجتماعیات سے دلچسپی ہے، کہیں سائنس اور ٹیکنالوجی سے ہے۔ اب اگر ان تمام دلچسپیوں میں توازن اور اعتدال ملحوظ نہ رکھا جائے تو اس عمل میں تمام انسانوں کے رجحانات کا توازن کے ساتھ خیال رکھنا ممکن نہیں ہوگا۔ مثال کے طور پر اگر کوئی ایسی قوم انسانوں کا عالمگیر نظام بنائے جس کی بنیادی دلچسپی ادبیات اور فنون لطیفہ سے ہو تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ انسانی زندگی کے دوسرے شعبے متاثر ہوں گے۔ انسانی زندگی کے دوسرے شعبوں کے بارے میں ہدایات یا تو بالکل نہیں ہوں گی، یا کم ہوں گی، یا ان کی وہ اہمیت نہیں ہوگی جو بحیثیت مجموعی انسانی تہذیب میں ہونی چاہیے۔ یہ توازن اور اعتدال صرف اسلامی شریعت نے دیا ہے۔

ایک عجیب اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے اولین علمبردار وہ عرب تھے جو ہر قسم کے تہذیبی اور تمدنی پس منظر سے تقریباً عاری تھے۔ یہ اکثر و بیشتر خانہ بدوش تھے، بدو تھے، ان میں سے جو مختلف بستیوں میں آباد بھی تھے وہ بہت سادہ اور ابتدائی معیشت رکھتے تھے۔ ان کی بستیاں بھی چھوٹی چھوٹی تھیں اور اس زمانے کے تہذیبی اور تمدنی لحاظ سے بھی ان کا کوئی خاص بلند مقام نہیں تھا۔ تہذیب و تمدن میں ان کا کوئی ایسا درجہ نہیں تھا کہ دنیا کو اپنی تہذیب یا تمدن سے متاثر کر سکیں۔ ظاہر ہے اس زمانے میں بھی عرب کے لوگ تجارت کے لیے مختلف ملکوں میں جایا کرتے تھے۔ دو سفروں کا ذکر تو خود قرآن مجید میں موجود ہے ''رحلة الشتاء

والصیف ''یمن اور حبشہ تجارت کے قافلے جایا کرتے تھے۔ عربوں کے تجارتی قافلے ہندوستان بھی آیا جایا کرتے تھے۔ عرب کے بہت سے تاجر ہندوستان کے تاجروں سے بھی تعلقات رکھتے تھے۔ عربوں کے تجارتی قافلے شام اور سلطنت روما میں بھی جایا کرتے تھے اور وہاں ان حضرات کو پذیرائی بھی ملتی تھی۔ لیکن اس کا پس منظر یا محرک صرف تجارتی یا سیاسی مفادات تھے جس کی وجہ سے مختلف علاقوں کی حکومتیں عرب تاجروں کو بعض مراعات دیتی تھیں۔ اس طویل تجارتی سفر کے باوجود، سالہا سال کے اس رابطے کے باوجود، عربوں کے تہذیبی یا تمدنی انداز میں کوئی فرق نہیں پڑا تھا۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ تہذیبی اعتبار سے عرب ایک بالکل نوآموز اور بالکل ابتدائی درجے کے لوگ تھے اور ایک صاف اور واضح تختی سے ان کو تشبیہ دی جا سکتی ہے جس پر کوئی بھی نقش منقوش نہیں تھا۔ پہلا نقش جو عربوں کے دل و دماغ پر پڑا وہ اسلام اور شریعت کا نقش تھا۔

اگر شریعت کسی ایسی قوم کو دی جاتی، اگر شریعت کے اولین علمبردار کوئی ایسے لوگ ہوتے جو پہلے سے کسی تہذیب یا تمدن سے وابستہ ہوتے تو ماضی کے تہذیبی رویے، ماضی کے تہذیبی رجحانات، ماضی کے تمدنی انداز قرآن پاک کی اصالت اور قرآن پاک کی پاکیزگی اور شریعت کے اصولوں کی اصالت کو شاید متاثر کرتے۔ اس لیے شریعت کا اولین نقش ایسے علاقے میں رکھا گیا جہاں پہلے سے کوئی نقش موجود نہیں تھا۔ شریعت کے اولین حروف وہاں لکھے گئے، اس تختی پر لکھے گئے جس تختی پر پہلے کوئی حرف لکھا ہوا نہیں تھا۔ اگر اِکا دُکا کوئی ادھ مٹ حروف موجود تھے بھی تو وہ ملت ابراہیمی کے حروف اور نقوش تھے جن پر شریعت کی بنیاد تعمیر کی جانی تھی۔ اس لیے جب شریعت کے نقوش مکمل ہو گئے اور شریعت کا بنیادی نقشہ انسانوں کو دے دیا گیا تو یہ بنیادی نقشہ ملت ابراہیمی کے بقایاجات کے علاوہ باقی تمام اثرات سے پاک اور صاف تھا۔ نہ اس پر ایرانی اثرات تھے، نہ رومی اثرات تھے، نہ ہندوستانی فکر و تمدن کے آثار تھے، نہ چینی فکر و تمدن کے، وہاں نہ مشرقی اثرات تھے، نہ مغربی اثرات تھے۔ یہ خالص اسلامی تصورات پر مبنی ملت ابراہیمی کی بنیادوں پر قائم، قرآن مجید اور سنت رسول کی روشنی سے مستنیر ایک نقشۂ عمل اور نمونۂ ہدایت تھا جس کو لے کر عرب دنیا میں نکلے۔

عربوں کا یعنی اسلام کا اولین علمبرداروں کا جب مختلف تہذیبوں سے سابقہ پڑا تو انہوں

نے مختلف تہذیبوں کے بارے میں کوئی معاندانہ رویہ نہیں اپنایا۔ اس لیے کہ یہ معاندانہ رویہ توازن اور اعتدال کے تصور کے خلاف ہوتا۔ تہذیبوں سے، انسانی افکار سے، تمدنی معیارات اور مظاہر سے معاندانہ رویہ اس تہذیب کا ہوسکتا ہے جس میں توازن اور اعتدال نہ پایا جاتا ہو۔ جس تہذیب میں کسی ایک پہلو پر زیادہ زور دیا گیا ہو وہ دوسرے پہلوؤں کے بارے میں تحفظ رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر جو تہذیبیں خالص مادی ترقی کی بنیاد پر قائم ہیں، جن میں زیادہ زور مادی علوم وفنون اور مادی سائنس وٹیکنالوجی پر ہے وہ ان تہذیبوں کے بارے میں شدید تحفظات رکھتی ہیں جن میں روحانی اقدار اور اخلاقی ہدایات وتعلیمات پر بھی زور دیا گیا ہے۔

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اسلامی تہذیب کے اولین علمبرداروں کا جب مختلف اقوام سے سابقہ پڑا تو انھوں نے کیوں معاندانہ رویہ اختیار نہیں کیا۔ دنیا کے تمام فاتحین کے برعکس عربوں نے مفتوحین کے بارے میں کھلے دل کے ساتھ جو رویہ رکھا، جو وسیع الظرفی اپنائی وہ اسلام کے اسی توازن اور اعتدال کا ایک مظہر ہے۔ خود خلفاء راشدین نے، سیدنا عمر فاروقؓ نے، سیدنا عثمان غنیؓ نے، حضرت علیؓ بن ابی طالب نے اور ان کے بعد آنے والے متعدد خلفاء اسلام نے ایران، شام اور مصر کی فتح کے بعد ان علاقوں کے مقامی نظم ونسق میں کوئی تبدیلی نہیں کی۔ جو مقامی نظم ونسق سلطنت روما کے زمانے سے شام اور فلسطین میں چلا آ رہا تھا اس کو جوں کا توں جاری رکھا۔ جو مقامی نظم ونسق ایران میں خسروؤں، کسراؤں کے زمانے سے چلا آ رہا تھا اس کو جوں کا توں باقی رکھا۔ یہاں تک کہ ایران کے علاقوں میں فارسی زبان مقامی حکومتوں کی زبان کے طور پر جاری رہی۔ مقامی حکومتوں کے تمام سرکاری کاغذات اور دستاویزات بدستور فارسی میں لکھی جاتی رہیں۔ شام اور فلسطین کے علاقوں میں یہ دستاویزات اور کاغذات مقامی زبان سریانی میں لکھے جاتے رہے۔ خلفاء راشدین نے، صحابہ کرام نے اس کو عربی زبان میں تبدیل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں سمجھی۔ اس لیے کہ یہ ایک خالص انتظامی چیز تھی۔ اس کا شریعت کے ہمہ گیر تہذیبی اہداف سے اور اعلیٰ ترین روحانی اور اخلاقی مقاصد سے کوئی خاص تعلق نہیں تھا، نہ یہ چیز اس کے راستے میں مزاحم تھی۔ نہ شریعت کے مفاد سے متعارض تھی۔ اس لیے یہ جوں کی توں چلتی رہی۔ یہ تو خاصا بعد میں جا کر خلیفہ ولید کے زمانے میں طے کیا گیا کہ اب تمام کاغذات اور مقامی انتظامی معاملات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا جائے۔ یہ فیصلہ

بھی ایک انتظامی ضرورت اور مصلحت کی خاطر کیا گیا۔ اس کے پیچھے کوئی بھی علاقی، لسانی یا نسلی جذبہ نہیں تھا۔ بلکہ یہ زمانہ وہ تھا کہ بڑی تعداد میں لوگ اسلام قبول کر چکے تھے۔ مقامی زبانیں بولنے والے روز اسلام میں داخل ہو رہے تھے۔ اور نئے نئے علاقوں سے اسلام قبول کر کے آنے والے دمشق اور اس کے قرب و جوار میں آباد ہو رہے تھے۔ یوں عربی جاننے والوں کی تعداد بڑھ رہی تھی اور عربی زبان ایک (lingua franca) کے طور پر تیزی سے اپنی جگہ بنا رہی تھی۔ ان حالات میں انتظامی سہولت اور مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ عربی زبان کو دفتری زبان کے طور پر بھی اختیار کر لیا جائے۔

ان تمام تجربات سے اس توازن اور اعتدال کی نشاندہی ہوتی ہے جس سے مسلمان ہمیشہ متصف رہے۔ اس توازن اور اعتدال کے اصول کی روشنی میں اگر مسلمان اور غیر مسلموں کے تعلقات اور روابط کا جائزہ لیا جائے، خاص طور پر ان علاقوں میں جہاں مسلمان ہمیشہ اقلیت میں رہے۔ مثلاً اسپین اور ہندوستان میں۔ تو شریعت کے اس توازن اور اعتدال کے بہت سے مظاہر اور عجیب و غریب مثالیں سامنے آتی ہیں۔

شریعت کا چھٹا امتیازی وصف ثبات اور تغیر کے درمیان توازن اور امتزاج ہے۔ جہاں یہ شریعت ایک دائمی شریعت ہے، یہ دنیا کے تمام انسانوں کے لیے ہے اور جب تک روئے زمین پر یا روئے زمین سے باہر انسان آباد ہیں شریعت ان کے لیے دائمی نظام حیات رہے گی۔ وہاں اس شریعت میں نئے نئے حالات اور نئے نئے مسائل کو سمو لینے کی ایک بڑی عجیب و غریب صلاحیت پائی جاتی ہے۔

جو نظام ثبات اور دوام پر زور دیتا ہو وہ عموماً تغیر کو نظر انداز کر دیتا ہے، ایسے نظام میں تغیر کے تقاضے صرف نظر کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جو نظام اور نظریات تغیر کے تقاضوں کا زیادہ لحاظ کرتے ہیں ان کی نظروں سے ثبات اور دوام کے تقاضے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اس کی مثالیں ماضی کی تاریخ میں اور موجودہ مشاہدات میں بے شمار ہیں۔ ماضی میں بہت سے نظریات اور ادیان ایسے ملتے ہیں جو زمانے کا ساتھ نہیں دے سکے اور ختم ہو گئے۔ آج ان کا شمار آثار قدیمہ میں کیا جاتا ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ بابل کی تہذیب اور بابل کے قوانین پوری دنیا میں ایک معیار سمجھے جاتے تھے۔ حمورابی کا قانون دنیا کے قدیم ترین قوانین میں مدون قانون کی اعلیٰ

مثال سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح دنیا کے مختلف مقامات پر بہت سے مذاہب اور مختلف نظریات رائج تھے۔ لیکن آج وہ مذاہب عملاً موجود نہیں ہیں۔ یہ سب نظریات یا فلسفے دنیا سے ختم ہو گئے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انہوں نے اپنی اساس ایسے قواعد وضوابط پر رکھی جس میں ثبات اور دوام کا تو لحاظ رکھا گیا تھا، تغیر کا لحاظ نہیں رکھا گیا تھا۔ زمانہ ہر دم متغیر ہے۔ ہر آنے والا دن نئے مسائل اور معاملات لے کر آتا ہے، نئی مشکلات لے کر آتا ہے۔ ہر آنے والا وقت نئے سوالات لے کر آتا ہے۔ ہر صبح جب سورج طلوع ہوتا ہے تو اپنے جلو میں نئی مشکلات لے کر آتا ہے۔ اگر کسی نظام کے پاس ان تمام سوالات کا جواب موجود نہ ہو، ان نئی نئی مشکلات کا حل موجود نہ ہو، ان نئے معاملات و مسائل کا حل اس کے پاس نہ ہو تو اس کے لیے زندگی میں اپنا وجود برقرار رکھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اور ایک مرحلہ آتا ہے کہ وہ اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے۔

اس کے مقابلے میں دور جدید کو دیکھا جائے تو دور جدید نے شاید یہ محسوس کیا کہ بدلتی دنیا میں اپنا مقام برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہر آنے والی تبدیلی کا ساتھ دیا جائے، ہر نئی چیز کا خیر مقدم کیا جائے اور ہر جدید کو مرحبا کہا جائے۔ ہر آنے والے کا خیر مقدم کیا جائے اور جانے والے کو جلد از جلد رخصت کر دیا جائے۔ ذرا غور فرمایئے کہ افکار اور قوانین کی دنیا میں اگر یہ سلسلہ شروع ہو جائے کہ آنے والی ہر چیز خیر مقدم کی مستحق ہو اور کل کی ہر چیز جو گذشتہ کل میں آئی تھی وہ الوداع کہے جانے کی مستحق ہو تو دنیا کے کسی نظام میں نہ توازن برقرار رہ سکتا ہے نہ تسلسل برقرار رہ سکتا ہے۔ تسلسل تو نام ہی ہے ماضی اور مستقبل کے درمیان روابط کو مضبوط کرنے کا۔ اور یہ کام حال کر سکتا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حال کا اپنا کوئی حقیقی وجود نہیں ہے۔ جس کو ہم حال کہتے ہیں وہ یا تو ماضی قریب ہے یا مستقبل قریب۔ اور ان دونوں کے درمیان ایک لطیف امتیازی خط پایا جاتا ہے جو تیزی کے ساتھ آگے بڑھ رہا ہے۔ جو اس خط سے نکل گیا وہ ماضی میں شامل ہو گیا جو ابھی اس خط کے نیچے نہیں آیا وہ مستقبل ہے۔ لیکن ان دونوں کے درمیان مضبوط تعلق قائم کرنا یہ اسی لطیف خط کا کام ہے جس کو حال سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ماضی اور مستقبل کے درمیان اسی ضروری ربط کو برقرار رکھنا اُسی نظام کا کام ہے جس میں ثبات اور دوام کے ساتھ ساتھ تغیر اور تبدیلیوں کے تقاضوں کو بھی ملحوظ رکھا گیا ہو۔

اسلامی شریعت نے کامیابی کے ساتھ ان دونوں تقاضوں کو اپنے نظام میں سمویا ہے۔ علمائے اسلام نے، قدیم اور جدید دونوں زمانوں میں اس پر تفصیل سے غور کیا اور یہ بتایا کہ دوام اور ثبات کیا ہے، اور تغیر سے کیا مراد ہے، اور یہ کہ ان دونوں کو یکجا کیسے کیا جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے اس اہم اور بنیادی وصف کو دور جدید کے بہت سے متجددین اور مغرب سے متاثر مفکرین نے سمجھنے میں کوتاہی کی ہے۔ انہوں نے مغرب کے زیر اثر اپنے ماضی کی ہر چیز کو منفی اور حال کی ہر چیز کو مثبت انداز میں دیکھنا شروع کر دیا ہے۔ مغرب اپنی قدیم تاریخ سے بیزار، اپنے مذہبی پس منظر سے نالاں، اور اپنی تاریخ کے نشیب و فراز کے بارے میں غیر مطمئن ہے۔ اس لیے وہ اپنے ماضی کی ہر چیز کو ناپسندیدہ اور آنے والی ہر چیز کو پسندیدہ قرار دیتا ہے، اس لیے کہ اس کی تاریخ کا ایک طویل دور جو ایک ہزار سال سے زائد عرصے پر محیط ہے، بلکہ ڈیڑھ ہزار سال سے زائد عرصے پر محیط ہے، ظلم و تعدی اور مذہب کے نام پر شدید قسم کے جبر و اکراہ سے عبارت ہے۔ مغرب کو اس ظلم و تعدی اور جبر و اکراہ سے نکلنے میں بہت محنت کرنی پڑی ہے۔ یہاں تک کہ خود مذہب کو نظر انداز کرنا پڑا۔ مذہب کے تمام مظاہر کو منفی قرار دے کر ان سے جان چھڑائے بغیر اس ظالمانہ نظام سے بچ نکلنا اہل مغرب کے لیے شاید آسان نہ تھا۔ اس لیے مغرب کی نظر میں، مغرب کی نفسیات میں، مغرب کا مذہبی ماضی ایک انتہائی منفی اور ناپسندیدہ ڈراؤنے خواب سے عبارت ہے۔ جبکہ حال اور مستقبل ایک مسلسل خوش آیند و خوشگوار صورتحال کی نوید دیتا ہے۔ اس لیے مغرب نے ماضی کی کسی چیز سے، خاص طور پر اگر اس کا تعلق مذہب سے ہو، تعلق برقرار رکھنا اپنے اس نفسیاتی رجحان اور ساخت کی وجہ سے غیر ضروری سمجھا۔

ہمارے بہت سے مصنفین مغرب کے اس مخصوص پس منظر کا ادراک کیے بغیر اسلامی تاریخ پر بھی یہی تصورات منطبق کرنا چاہتے ہیں۔ اور اس طرح اسلام کی تاریخ کے تسلسل، شریعت کی اساس اور مسلمانوں کے دین کے نظام اور ثوابت کو متاثر و مجروح کر دیتے ہیں۔ یہ بات ہم سب کو اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ اسلام کی تاریخ اسلام سے انحراف کی تاریخ نہیں، بحیثیت مجموعی اسلام پر کاربند رہنے کی تاریخ ہے۔ یہ تاریخ انسانیت کے انسانیت پر مظالم اور ظلم و زیادتی کی تاریخ نہیں، بلکہ انسانیت کے لیے ایک خوش آیند نوید کی حیثیت رکھتی ہے۔

اسلام کی تاریخ عدل وانصاف اور تہذیب وتمدن میں نئی نئی مثالیں قائم کرنے کی تاریخ ہے۔ اس تاریخ کو دہرانے کی، اس کو زندہ کرنے کی اور دور جدید میں ایک نئے انداز سے اس کو جنم دینے کی ضرورت ہے۔ اس سے جان چھڑانا، اسے نظر انداز کرنا اور اس کو منفی انداز میں سمجھنا ایک بدترین قسم کی کم فہمی بھی ہے، مسلمانوں کے مستقبل سے مایوسی کی غماز بھی ہے اور مسلمانوں کے ماضی سے بے خبر ہونے کی دلیل بھی ہے۔

تغیر وثبات میں توازن کے ساتھ ساتھ اسلامی شریعت کی ایک اہم خصوصیت سمو لینے کی غیر معمولی صلاحیت بھی ہے۔ اسلام کے نظام میں چونکہ عالمگیریت ہے، عالمگیریت کے ساتھ ساتھ گہرائی اور توازن اور اعتدال بھی ہے، ثبات اور دوام کے ساتھ ساتھ تغیر اور تبدیلی کا ادراک اور احساس بھی ہے۔ اس لیے ان سب چیزوں کا لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ اسلام کے مزاج میں سمو لینے کی غیر معمولی صلاحیت پائی جائے۔

دنیا کی مختلف اقوام میں مختلف تہذیبیں، مختلف ثقافتیں اور مختلف رجحانات اور مزاج پائے جاتے ہیں۔ کسی بھی عالمگیر نظام کے لیے نہ یہ ممکن ہے اور نہ مناسب کہ وہ ان تمام تبدیلیوں کو یا ان تمام تنوعات کو ختم کر کے کسی ایک ثقافتی تصور یا کسی ایک مزاج پر تمام انسانوں کو زبردستی جمع کرنے کی کوشش کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی شریعت وتہذیب نے ایسی کوئی کوشش نہیں کی، بلکہ ہر تنوع کو اپنے اندر سمویا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ شریعت اپنی وحدت، اپنی یک جہتی، اپنے امتیازی اوصاف اور اپنے تسلسل اور دوام کے بارے میں بھی انتہائی حساس اور انتہائی محتاط ہے۔ شریعت کسی ایسے اقدام کو گوارا نہیں کرتی جس کا نتیجہ اسلام کے تسلسل اور دوام پر منفی اثرات کی صورت میں نکلنے والا ہو۔ اس لیے ان دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ شریعت ہر نئی تہذیب کو، جدید تمدن کو اور ہر قوم کی عادات وخصائل کے افکار ونظریات کے مثبت پہلوؤں کو اپنے نظام میں اس طرح سمو لے کہ وہ شریعت کے نظام کا حصہ بن جائیں اور شریعت کے نظام کو اسی طرح کامیابی سے چلانے میں مدد دیں جس طرح کہ وہ نظام صدر اول سے چلا آ رہا ہے۔

جب مسلمانوں کا یونانی علوم سے واسطہ پڑا تو انہوں نے یونانی اور افلاطونی تصورات کو علم کلام، اصول فقہ اور مسلم فلسفہ یعنی حکمت کی تدوین کے لیے اس طرح استعمال کیا کہ بعض

صورتوں میں یہ پتا چلانا مشکل ہے کہ ان تصورات میں کون سی چیز براہ راست مسلمان مفکرین کے ذہن کی پیداوار ہے اور کون سی چیز وہ ہے جو مسلمانوں نے یونانیوں سے حاصل کی ہے۔ اسی طرح جب مسلمان ہندوستان یا ایران میں آئے تو ہندوستان اور ایران کے قدیم ادب، افکار، تصورات میں وہ تمام چیزیں جو مثبت پہلو رکھتی تھیں، جو انسانیت کی خدمت اور انسانیت کی فلاح و بہبود کی غماز تھیں ان کو قبول کرنے میں اسلامی تہذیب نے ذرہ برابر تامل نہ کیا اور اس کو حکمت قرار دے کر مسلمانوں کی گمشدہ پونجی قرار دیا اور اپنے نظام میں اس طرح سمولیا کہ آج وہ چیزیں اسلام کے تہذیبی گلدستے کا ایک اہم پھول ہیں۔

سمو لینے کی یہ صلاحیت فکری، تہذیبی اور ثقافتی زندگی کے ہر پہلو میں نظر آتی ہے۔ فلسفہ اور حکمت کے معاملات ہوں، ریاضی یا عقلیات اور منطق کے علوم ہوں، علم طب ہو، تجرباتی علوم ہوں، فن تعمیر ہو، شعر و ادب ہو، ان سب میدانوں میں مسلمانوں نے دوسری اقوام کے مثبت عناصر سے استفادہ کرنے میں کبھی تامل نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تہذیب بہت جلد ایک ایسی عالمگیر تہذیب بن گئی جس میں تمام تہذیبیں آ کر اس طرح سماتی چلی گئیں جس طرح ایک بڑے دریا میں چھوٹی چھوٹی نہریں اور چھوٹے بڑے دریا سمندر میں آ کر سماتے جاتے ہیں اور یہ پتا نہیں چلتا کہ کون سا پانی کس طرح دریا سے آیا تھا، کون سا موتی کس دریا کی پیداوار تھا۔

اسلامی شریعت کی ایک اور خصوصیت اس کی وہ غیر معمولی تاثیر ہے جو اس نے انسانی زندگی میں پیدا کی ہے۔ انسانی زندگی کو ہر پہلو سے تبدیل کرنا، انسانی زندگی کے مختلف معاملات کو اس طرح اپنے رنگ میں رنگ دینا کہ زندگی کا کوئی گوشہ شریعت کے اثر سے باہر نہ رہے یہ ایک ایسی خصوصیت ہے جس میں دنیا کا کوئی اور نظام شریعت کا مقابلہ نہ ماضی میں کر سکا ہے اور نہ ابھی تک کیا ہے۔

دنیا کے تمام نظام زندگی کے کسی ایک مخصوص پہلو سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ مغربی قوانین کا دائرہ زندگی کے بعض خاص پہلوؤں تک محدود ہے، جبکہ انسانوں کی بڑی تعداد وہ ہے جن کو زندگی میں کبھی بھی مغربی قانون کی کسی دفعہ سے یا کسی مسئلے سے براہ راست واسطہ شاید نہ پڑتا ہو۔ اس کے مقابلے میں اسلامی شریعت کے احکام سے ہر انسان اور ہر مسلمان کو زندگی میں

براہِ راست روزانہ صبح سے شام تک واسطہ رہتا ہے اور جب تک وہ شریعت کے احکام اور تصورات پر اچھی طرح کاربند نہ ہو، ان سے پوری طرح واقف نہ ہو اور ان کو اپنے اندر اپنی زندگی میں سمو لینے کا جذبہ نہ رکھتا ہو اس کے لیے شریعت کے عائد کردہ فرائض اور تقاضوں سے عہدہ برآ ہونا مشکل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ہر وہ شخص جو شریعت کے دائرۂ کار یا دائرۂ اثر میں آتا ہے اس پر شریعت کے غیر معمولی اثرات روز اول سے ہی سامنے آنا شروع ہو جاتے ہیں اور زندگی کے داخلی، باطنی، فکری، عقلی، تہذیبی، ثقافتی اور حتیٰ کہ بین الانسانی معاملات تک نمایاں نظر آتے ہیں۔ آج بھی مسلمانوں کی بہت سی کوتاہیوں کے باوجود، اس حقیقت کے باوجود کہ مسلمانوں نے شریعت پر عملدرآمد کے تقاضوں کو کما حقہ پورا نہیں کیا، اس کے باوجود کہ آج غیر اسلامی تصورات کی بالادستی روزافزوں محسوس ہوتی ہے، اس کے باوجود کہ آج دنیائے اسلام کے بیشتر ممالک کے قانونی نظام کا بیشتر حصہ غیر اسلامی تصورات کے تحت کام کر رہا ہے، ان سب چیزوں کے باوجود اسلامی شریعت کے اثرات اور اس کی گہری چھاپ ہر اس مسلمان پر محسوس ہوتی ہے جو کسی نہ کسی حیثیت میں شریعت کے کسی پہلو کے زیر اثر آیا۔ خاص طور پر دنیائے مغرب میں جو لوگ اسلام قبول کر کے امت مسلمہ کا حصہ بنتے ہیں اور مسلمانوں کے مختلف گروہوں سے ان کا واسطہ پیدا ہوتا ہے، ان کی زندگی میں جو نمایاں، گہری اور فوری تبدیلی محسوس ہوتی ہے جس سے اہل مغرب بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے یہ شریعت کی غیر معمولی تاثیر ہی کا ایک مظہر ہے۔

شریعت کی ایک اور خصوصیت جو اس کی خالص قانونی دفعات سے متعلق نہیں بلکہ شریعت کے ہر حکم سے متعلق ہے، وہ احکام شریعت یعنی قرآن مجید اور سنت رسول ﷺ کی وہ غیر معمولی زرخیزی ہے جس کی مثال انسانی فکر کی تاریخ میں ناپید ہے۔ اس زرخیزی کا مظہر وہ بے شمار احکام اور لاتعداد جزوی فتاویٰ اور اجتہادات ہیں جو شریعت کی محدود نصوص اور قرآن پاک کی انتہائی محدود آیات اور چند ہزار احادیث پر مبنی ہیں۔

ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں کہ شریعت کے عملی حصے کا نام فقہ ہے۔ یعنی شریعت کے احکام کا وہ حصہ جو انسان کے ظاہری معاملات و مسائل سے بحث کرتا ہو، فقہ کے دائرۂ کار

میں آتا ہے۔ قرآن پاک کی چھ ہزار چھ سو آیات میں سے صرف دو سو یا تین سو کے قریب آیات وہ ہیں جو آیات احکام کہلاتی ہیں۔ یعنی جو براہ راست فقہی احکام پر روشنی ڈالتی ہیں اور جن سے براہ راست فقہی احکام نکلتے ہیں۔ اتنی ہی تعداد ان آیات کی بھی ہو گی جن سے بالواسطہ طور پر فقہی احکام کا استنباط کیا گیا ہے۔ اس طرح قرآن مجید کی وہ تمام نصوص جن سے بالواسطہ یا بلاواسطہ احکام فقہ کا استنباط کیا گیا ہے ان کی تعداد کسی بھی صورت میں پانچ سو سے زیادہ نہیں۔ یہی بات احادیث احکام کے بارے میں کہی جاسکتی ہے کہ احادیث احکام کی تعداد کل احادیث کے مقابلہ میں اتنی ہی ہے جتنی قرآن مجید کی کل آیات کے مقابلہ میں آیات احکام کی ہے۔ کل احادیث نبوی جن کی تعداد سب ملا کر زیادہ سے زیادہ پچاس ہزار کے قریب ہے ان میں فقہی احادیث چند ہزار، تین یا چار ہزار کے لگ بھگ سے زیادہ نہیں ہیں۔ یہ چند ہزار نصوص انسانی زندگی کے لامتناہی معاملات اور احکام کو منضبط کرتے ہیں۔

اس انضباط کی عملی تفصیلات اگر دیکھی جائیں تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معانی اور مطالب کا کتنا لامتناہی سمندر ہے جو ان محدود نصوص میں پنہاں ہے۔ مثال کے طور پر قرآن پاک کی صرف تین آیات کی روشنی میں فقہائے اسلام نے پورا علم میراث مرتب کیا ہے۔ جس میں فقہائے کرام کے جزوی اختلافات کی بھی خاصی گنجائش ہے، ان جزوی اختلافات کی وجہ سے احکام اور فتاویٰ میں تنوع بھی پیدا ہوا ہے، اس میں وسعت اور کثرت بھی پیدا ہوئی ہے۔ لیکن اس وسعت اور کثرت کو نظر انداز کرتے ہوئے، اختلاف آراء کو نظر انداز کرتے ہوئے اگر محض احکام وراثت کی وسعت پر نظر ڈالی جائے تو حیرت ہوتی ہے کہ صرف تین آیات کی بنیاد پر یہ ہزاروں نہیں بلکہ لاکھوں صورتیں جو وراثت کے مختلف احکام کو بیان کرتی ہیں صرف ان تین آیات کی بنیاد پر مرتب کی گئی ہیں۔

اسلام آباد میں ایک ماہر اور مخلص کمپیوٹر انجینئر جناب بشیر احمد بگوی نے ایک ایسا سوفٹ ویئر تیار کیا ہے جس میں وراثت کی دو کروڑ صورتوں کو فرض کر کے، یعنی ۲۰ ملین صورتوں کو فرض کر کے ان سب کے جوابات کو سمویا گیا ہے اور ان دو کروڑ صورتوں کے ممکنہ احکام قرآن مجید کی انہی تین آیات سے نکلنے والے قواعد اور اصولوں کی روشنی میں بیان کیے گئے ہیں۔ یہ سوفٹ ویئر جو اپنی نوعیت کا شاید پہلا سوفٹ ویئر ہے شریعت کی اس جامعیت، غیر معمولی تاثیر،

زرخیزی اور سمو لینے کی صلاحیت کا غیر معمولی مظہر ہے۔

اسی طرح سے اسلام کے دیوانی اور فوجداری احکام پر اگر نظر ڈالی جائے تو یہ دیوانی اور فوجداری احکام قرآن مجید کی چند آیات سے ماخوذ ہیں۔ ان چند سو آیات پر اور چند ہزار احادیث پر گذشتہ چودہ سو سال سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے زمانے سے اہل علم غور کرتے چلے آرہے ہیں، اور احکام اور جزئیات کا ایک نہ تھمنے والا سلسلہ ہے جو آج تک جاری ہے۔ جن جن ممالک میں اسلام کا قانون فوجداری رائج ہے وہاں آئے دن ان محدود آیات واحادیث کی بنیاد پر معاملات کے فیصلے ہو رہے ہیں اور کبھی بھی کوئی رکاوٹ یا مشکل یا دقت محسوس نہیں ہوئی۔

ماضی میں انیسویں صدی کے اوائل تک بلکہ انیسویں صدی کے وسط تک دنیائے اسلام کے ایک حصے میں شریعت کے دیوانی اور فوجداری احکام کا بڑا حصہ نافذ تھا۔ اس وقت بھی قرآن پاک کی ان چند سو آیات اور چند ہزار احادیث سے مستنبط ہونے والے لاکھوں اور ہزاروں انفرادی اجتہادات، اقوال اور فتاویٰ اس پورے نظام کو جو مراکش سے لے کر انڈونیشیا کے مشرقی جزائر تک، اور سائبریا کی حدود سے لے کر زنجبار اور تنزانیہ کی حدود تک پھیلا ہوا تھا کامیابی سے چلا رہے تھے۔ اس پورے علاقے میں فقہ اسلام کے مطابق کامیابی سے حکومتوں کا نظام چل رہا تھا۔ بین الاقوامی تعلقات بھی قائم تھے۔ بین الاقوامی تجارت بھی پوری دنیا میں پھیلی ہوئی تھی۔ دنیا کے سمندروں پر مسلمان تاجروں اور مسلمان ملاحوں کا کنٹرول تھا اور وہ یہ سارا نظام اسلامی شریعت اور اسلامی قوانین کے مطابق چلا رہے تھے۔

شریعت کی ایک اور اہم بلکہ اہم ترین خصوصیت عقل اور نقل کا ایک ایسا امتزاج ہے جو دنیا کے کسی اور مذہبی قانون میں نہیں پایا جاتا۔ پوری اسلامی شریعت اور فقہ اسلامی اس امتزاج کا ایک حسین نمونہ ہے۔ لیکن سب سے زیادہ یہ امتزاج شریعت کے جس پہلو میں نظر آتا ہے وہ اسلام کا علم اصول فقہ ہے۔ علم اصول فقہ جو بیک وقت اسلامی عقلیات کا اور اسلامی عقلی منہاج کا سب سے بڑا نمونہ ہے وہاں وہ بیک وقت اسلامی نقلیات کا اور مسلمانوں کے مذہبی قانون، نظام اور فلسفے کا بھی سب سے جامع اور سب سے مکمل نمونہ ہے۔

یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ دنیا کی مذہبی اور عقلی تاریخ میں اصول فقہ کا مماثل کوئی اور فن

ایسا موجود نہیں ہے جو اتنی گہرائی، اتنی جامعیت اور اتنی وسعت کے ساتھ عقل و نقل دونوں کے تقاضوں کو بیک وقت پورا کرتا ہو۔ عقلی تقاضوں کے پورا کرنے کا حال یہ ہے کہ علم اصول فقہ کے صف اوّل کے نمائندگان نے یونانی علوم اور منطق اور عقلیات سے کام لے کر اصول فقہ کو اس طرح مرتب کیا کہ اُس زمانے کا عقلیات کا بڑے سے بڑا نمائندہ اصول فقہ کے کسی حکم یا کسی اصول پر منطق یا عقل کے نقطۂ نظر سے اعتراض نہ کر سکا۔

اسی طرح اصول فقہ کے احکام جو بنیادی طور پر قرآن پاک اور احادیث نبوی سے ماخوذ ہیں وہ براہِ راست ایک مذہبی علم اور مذہبی قانون کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے مذہبیات اور علوم نقلیہ کے تمام تقاضے بھی اصول فقہ میں بدرجہ اتم موجود ہیں۔

اصول فقہ کی اس دور کی کتابوں کا جائزہ لیا جائے جس میں اصول فقہ اپنی پختگی اور کمال کو پہنچا یعنی پانچویں صدی ہجری سے لے کر دسویں صدی ہجری تک کا زمانہ تو وہ بیک وقت عقل اور نقل دونوں کی مکمل طور پر نمائندگی کرتی ہیں۔ امام غزالی کی المستصفی ہو یا امام رازی کی المحصول، امام شاطبی کی الموافقات ہو یا ان کے استاد امام قرافی کی کتابیں الفروق وغیرہ، ان سب میں جہاں ایک طرف علوم نقلیہ کا کمال نظر آتا ہے کہ قرآن پاک اور احادیث سے نکلنے والے احکام کو اس فنی انداز سے اتنی دقیق ترکیب سے مرتب کیا اس کی مثال دنیا کے دوسرے مذاہب کے قوانین میں نہیں ملتی، وہاں یہ کتابیں اسلام کی مذہبی عقلیات کی بھی اعلیٰ ترین نمائندہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور مسلمانوں کے فکری منہاج کی اعلیٰ ترین مثال کی حیثیت رکھتی ہیں۔ جہاں منطق و فلسفے کے تصورات اور اسلوب استدلال کو اس طرح اصول فقہ کا حصہ بنایا گیا کہ بیشتر صورتوں میں ان کتابوں کو سمجھنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک پڑھنے والا یونانی منطق اور یونانی علوم و فنون کے تصورات سے پورے طور پر واقف نہ ہو۔

پھر جیسے جیسے مسلمانوں میں فکر کی ترقی اور عقلیات کا فن ترقی کرتا گیا اور مسلمان مشائی فلسفے کے ساتھ ساتھ اشراقی فلسفے کو بھی اپنے میزان فکر میں جگہ دیتے گئے اسی رفتار اور اسی انداز سے یہ تصورات اسلام کے مذہبی علوم میں خاص طور پر اصول فقہ میں جھلکتے پائے گئے۔ ایک زمانہ تھا کہ جب مشرق میں ملا صدرا، مغرب میں ابن خلدون اور امام شاطبی اور اس طرح کے دوسرے اہل علم نے اصول فقہ اور مسلمانوں کی عقلیات اور فکری منہاجیات کو جامع اور بھرپور

طریقہ سے مرتب کر دیا تھا۔ اس وقت تک کے دریافت شدہ تمام علوم وفنون اور اس وقت تک مسلمانوں کے مرتب کردہ تمام عقلی اور علمی کارناموں کو اصول فقہ کی تدوین میں اس طرح استعمال کیا گیا کہ ان میں سے ہر پہلو بیک وقت اسلامی فقہ، اسلامی فکر، اسلامی شریعت اور اصول فقہ کے خادم کے طور پر کام کرتا نظر آتا ہے۔ ایک انصاف پسند مبصر فوراً محسوس کر لیتا ہے کہ کس طرح عقلیات اور نقلیات دونوں کو اس طرح جامعیت کے ساتھ ایک دوسرے میں سمویا گیا ہے کہ اس کی مثال دنیا میں کسی اور مذہب کی تاریخ میں نہیں ملتی۔

اسلامی شریعت کے بارے میں ایک اور حقیقت ذہن میں رہنی چاہیے۔ یہ حقیقت اگر نظر انداز ہو جائے تو شریعت کے معاملے میں بعض اوقات غلط فہمی یا الجھن پیدا ہو سکتی ہے، وہ یہ ہے کہ شریعت بنیادی طور پر ایک عملی نظام ہے۔ انسان کی عملی زندگی کی اصلاح کرنا، انسان کی زندگی کو بہتر بنانا، انسانوں کی زندگی کو اخلاق اور عدل وانصاف کی بنیاد پر قائم کرنا، انسانوں کی عقلی زندگی میں روحانی اقدار کو جاری وساری کرنا اور ایک ایسا معاشرہ قائم کرنا جو اخلاقی اور روحانی اقدار پر مبنی ہو یہ شریعت کا بنیادی مقصد ہے۔

اس مقصد کے حصول کے لیے جہاں ناگزیر ہوتا ہے وہاں شریعت میں خالص فکری یا عقلی مسائل سے بھی اعتنا کیا گیا ہے۔ لیکن ایسے عقلی مسائل، یا ایسے خالص عقلی یا مجرد سوالات جن کا کوئی عملی نتیجہ ظاہر نہ ہونے والا ہو، ان سے بحث کرنا شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔ شریعت کے مشہور مزاج شناس امام شاطبی نے ایک جگہ لکھا ہے کہ شریعت ہر اس مسئلے سے صرف نظر اور اعراض کرتی ہے جس پر کوئی عمل مترتب ہونے والا نہ ہو۔ عمل میں ظاہری اعمال بھی شامل ہیں اور قلبی، داخلی یا باطنی اعمال بھی شامل ہیں۔ باطنی اعمال سے مراد وہ اخلاقی خوبیاں یا وہ روحانی بلندیاں ہیں جو شریعت کو مطلوب ہیں۔ اگر کسی فکر یا عقیدے کے نتیجے میں وہ حاصل ہوتی ہیں تو وہ فکر یا عقیدہ شریعت کی نظر میں قابل توجہ ہے۔

اس کے برعکس ایسے خالص عقلی مباحث جن کا کوئی عملی نتیجہ دنیاوی زندگی میں نکلنے والا نہ ہو ان پر غور وخوض کرنا، اور ان سوالات کو اٹھانا شریعت نے غیر ضروری اور غیر مفید قرار دیا۔ ایک مشہور حدیث میں حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بیان فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات پر غور وخوض کرنا درست ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات پر غور وخوض کرنا نامناسب ہے۔ "تفکروا

في خلق الله ولا تفكروا في الله "یا اس طرح کے الفاظ بھی بعض روایات میں آئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی مخلوقات پر غور و خوض کرنے سے انسان کو اخلاقی فوائد بھی حاصل ہو سکتے ہیں، روحانی فوائد بھی حاصل ہو سکتے ہیں اور مادی فوائد بھی دستیاب ہو سکتے ہیں جن کا مشاہدہ آئے دن ہوتا رہتا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی ذات وراء الوراء ہے۔ انسان کے ادراک کے لیے، انسان کے شعور کے لیے اس کی حیثیت وراء الوراء کی ہے۔ "لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار "انسان کی محدود عقل، انسان کا محدود ادراک اور انسان کا محدود شعور ذات الٰہی کی حقیقت کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اس لیے جو چیز انسان کے بس سے باہر ہے اس پر غور کرنا وقت کا ضیاع نہیں تو اور کیا ہے۔

شریعت کے اسی مزاج کے پیش نظر رسول اللہ ﷺ نے بلکہ خود قرآن مجید نے اہل ایمان کی یہ تربیت کی کہ وہ صرف وہی سوالات اٹھائیں جن کی کوئی عملی افادیت ہو، اور اگر کوئی ایسا سوال کسی کے ذہن میں آئے جو خالص نظری نوعیت کا ہو تو اس کا وہ جواب دیا جائے جس کا عملی نتیجہ نکلنے والا ہو۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں ایک جگہ سوال نقل کیا گیا ہے "يسئلونك عن الساعة ايان مرسها "یہ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ قیامت کب آئے گی۔ اس کے جواب میں یہ نہیں بتایا گیا کہ قیامت کب آئے گی، یا کب تک نہیں آئے گی، اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے علم میں محفوظ رکھا ہے۔ انسانوں کو قیامت کے وقت سے باخبر کرنا اللہ تعالیٰ کی حکمت اور مشیت کے خلاف ہے۔ اس لیے اس طرح کے تمام سوالات خالص غیر عملی سوالات ہیں۔ ان کے جواب میں قرآن مجید نے پوچھا "فيم انت من ذكراها "تم یہ بتاؤ کہ تمہارا درجہ یا تمہارا مقام قیامت کو یاد رکھنے کے بارے میں کیا ہے؟ کیا تم نے قیامت کے سوال جواب کو یاد رکھا ہے؟ کیا تم اس کے لیے تیار ہو؟ یہ ہے وہ سوال جو انسانوں کو کرنا چاہیے اور جس کے عملی نتائج ان کی اخلاقی اور روحانی زندگی کے ساتھ ساتھ ظاہری اور مادی زندگی میں بھی سامنے آ سکتے ہیں۔

ایک اور موقع پر کچھ لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا: یا رسول اللہ ﷺ قیامت کب آئے گی؟ آپ ﷺ نے اس کے جواب میں کسی عقیدے یا نظریے کی بات نہیں

فرمائی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''وما ذا اعددت لها ''؟ تم نے قیامت کے لیے کیا تیاری کی ہے؟

اسی طرح سے بعض ایسے حقائق کے بارے میں قرآن پاک میں سوال نقل کیا گیا ہے جن کے مفصل اور واضح جوابات دیے جا سکتے تھے۔ لیکن اس وقت تک انسان کا علم اور مشاہدہ اس درجے تک نہیں پہنچا تھا کہ قرآن پاک کے بہت سے اولین مخاطبین اس سے فائدہ اٹھا سکتے۔ مثال کے طور پر پوچھا گیا ''یسئلونک عن الأهلة '' یہ چاند کا طلوع وغروب، اس کا کم وبیش ہونا یہ سب کیا ہے؟ اس کے جواب میں قرآن پاک نے کسی فنی یا سائنسی تفسیر کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی، بلکہ وہ جواب دیا جس سے چودہ سو سال پہلے کا ایک عام عرب بھی فائدہ اٹھا سکتا تھا، آج کا انسان بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے اور آئندہ آنے والا انسان بھی ہر دور میں اس سوال کو اپنے لیے معنویت کا حامل پائے گا۔ ''قل هي مواقيت للناس والحج '' کہہ دیجیے کہ یہ چاند کا نشیب وفراز اور اس کا کم وبیش ہونا یہ لوگوں کے لیے اوقات کے تعین میں مدد ومعاون ہوتا ہے اور حج کے اوقات اور تاریخوں کا اس سے اندازہ ہوتا ہے۔ گویا یہ بتایا گیا کہ عبادات کے اوقات کا تعین چاند کے مہینوں سے ہوتا ہے۔ اس لیے عبادات کے معاملے میں چاند کی انتہائی اہمیت ہے۔ رؤیت ہلال اور ظہور قمر یہ ساری چیزیں نہ صرف اوقات کے تعین میں بلکہ کئی اسلامی عبادات کے تعین میں اہمیت رکھتی ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ فقہائے اسلام اور علمائے اصول نے واضح طور پر لکھا ہے کہ غیر ضروری عقلی مباحث کو اٹھانا، خاص طور پر دینی معاملات میں، یہ شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔ امام شاطبی نے لکھا ہے: ''التعمق مخالف لهدی الرسول والسلف الصالح ''یعنی عام لوگوں کے روبرو حقائق شریعت کی گہرائیاں بیان کرنا غیر مفید ہے، اس لیے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین کے مزاج کے خلاف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت تو سب کے لیے ہے۔ شریعت جہاں غزالی اور رازی جیسے اعلیٰ ترین دماغوں کے لیے ہے وہاں ایک عام انسان کے لیے بھی ہے۔ وہ چودہ سو سال پہلے کے ایک بادیہ نشین عرب کے لیے بھی تھی اور آج کے متمدن انسان کے لیے بھی ہے۔ اس لیے اگر شریعت میں یہ سوالات اٹھائے گئے ہوتے تو یہ ماضی میں بہت سے لوگوں کے لیے الجھن کا سبب بنتے اور آج بھی اکثریت

کے لیے الجھن اور غلط فہمی ہی کا سبب ہوتے۔

تعمق اور عمیق سوالات عامۃ الناس کے مزاج اور ضروریات کے مطابق نہیں ہوتے۔ اس لیے انبیاء علیہم السلام نے اور خاص طور پر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شریعت نے ان سوالات کو درخور اعتناء نہیں سمجھا۔

اس گفتگو سے یہ نہ سمجھا جائے کہ اسلام کے مزاج میں فلسفیانہ غور وخوض کی گنجائش نہیں ہے۔ ایسا نہیں ہے، قرآن پاک میں، شریعت میں، بعض ایسے اشارات موجود ہیں جن سے کام لے کر مفکرین اسلام نے کلام، فلسفہ اور حکمت کے دفتر تیار کیے۔ لیکن یہ ایک محدود طبقے کے لیے تھا۔ ان دفاتر کی ضرورت نہ اچھا مسلمان بننے کے لیے ہے، نہ کسی شخص کو اخلاقی بلندیاں حاصل کرنے کے لیے ان تعمقات کی ضرورت ہے، نہ کسی شخص کو روحانی پاکیزگی حاصل کرنے کے لیے ان گہرائیوں میں جانے کی ضرورت ہے۔ ان گہرائیوں کی حیثیت دستر خوان علم کی چٹنی کی ہے۔ اگر کسی کو دلچسپی ہے تو اس چٹنی سے فائدہ اٹھائے۔ لیکن اگر کوئی شخص دستر خوان کے تمام کھانوں کو نظر انداز کر دے اور صرف چٹنی پر اکتفا کرنے لگے تو وہ اپنی صحت کا دشمن ہوگا۔

اس لیے یہ دیکھنا چاہیے کہ انسانی زندگی کے مختلف مدارج، مراحل اور دلچسپیاں کیا ہیں اور ان کے بارے میں شریعت کا رویہ کیا ہے۔ چونکہ یہاں تعمق اور فکر کی بات آ گئی اس لیے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ آگے بڑھنے سے پہلے یہ دیکھا جائے کہ علم کے بارے میں شریعت کیا کہتی ہے اور شریعت کا تصور علم کے لازمی اور واجب ہونے کے بارے میں کیا ہے۔

یہ بات تو ہم سب جانتے ہیں کہ حصول علم شریعت میں فرض ہے "طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة "۔ اس ایک حدیث پاک کے علاوہ بے شمار قرآنی آیات اور احادیث ایسی ہیں جن میں علم کی اہمیت کو بار بار بتایا گیا ہے۔ ان آیات واحادیث سے ہر مسلمان واقف ہے جن کو یہاں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ شریعت میں علم کی حیثیت کیا ہے۔

شریعت کی بنیاد دو چیزوں پر ہے ایک علم دوسرے عدل۔ شریعت کا بنیادی مقصد۔ جیسا کہ قرآن پاک کی ایک آیت میں واضح طور پر آیا ہے۔ حقیقی عدل وانصاف کا قیام ہے۔

''ولقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ''اور بلا شک وشبہ ہم نے اپنے رسولوں کو واضح نشانیاں دے کر اسی لیے بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب الٰہی اور میزان اسی لیے اتاری کہ لوگ حقیقی عدل وانصاف پر قائم ہو جائیں۔ گویا قرآن پاک کی رُو سے یہ تمام آسمانی کتابوں کا مقصد اولین اور ہدف اساسی رہا ہے کہ انسانی معاشرے میں حقیقی عدل وانصاف قائم ہو جائے، مکمل عدل وانصاف قائم ہو جائے۔ مکمل عدل وانصاف قائم کرنے کے لیے ضرورت ہے کہ معاشرے میں علم اور شعور کی سطح موجود ہو۔ اگر علوم اور شعور کی سطح معاشرے میں مطلوبہ درجے کی نہ ہو تو پھر اس معاشرے میں مکمل عدل وانصاف قائم کرنا مشکل ہوتا ہے۔

قرآن پاک کی رُو سے انسان خلافت الٰہیہ کا حامل ہے۔ خلافت الٰہیہ کا حامل ہونے کی صلاحیت اس میں علم کی وجہ سے پیدا ہوئی۔ جیسا کہ قصہ آدم سے واضح ہوتا ہے ''وعلم آدم الأسماء كلها ''لہٰذا علم اور عدل یہ دونوں انسان کے مقصد وجود سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسان کی ملائکہ اور دیگر مخلوقات پر برتری، انسان کا مقام ومرتبہ اور انسان کی حیثیت علم ہی کی بنیاد پر قائم ہوئی ہے۔ اور انسانوں کی ہدایت کے لیے جو شریعت دی گئی اس کا سب سے اہم اور اولین مقصد عدل ہے۔ گویا آغاز علم اور انتہا عدل ہے۔ عدل پر اس سلسلہ میں گفتگو آگے چل کر ہو گی۔

جہاں تک علم کا تعلق ہے اس کے تین درجے ہیں۔ ایک درجہ وہ ہے جو فرض عین کہلاتا ہے اور ہر مسلمان پر فرض ہے۔ اس درجے کو بیان کرنے کے لیے تین عنوانات اختیار کیے جا سکتے ہیں۔ ایک عنوان ہے ''ما تصح به العقيدة ''یعنی علم کا، علم دین کا، علم شریعت کا اتنا حصہ جس کے ذریعہ انسان کا عقیدہ اور ایمان درست ہو جائے۔ ایمان مفصل اور ایمان مجمل کی اصطلاحات متقدمین اسلام نے علم کے اس درجے کو آسان بنانے کے لیے اور اس کو ایک کیپسول میں بند کرنے کے لیے اختیار کی ہیں۔ دوسرا درجہ یا دوسری اصطلاح ہے ''ما تصح به العبادة ''ہر انسان پر عبادت فرض ہے۔ آج ایک شخص اس وقت مسلمان ہو تو چند گھنٹوں کے بعد اس پر ظہر کی نماز فرض ہو جائے گی۔ اسی طرح سے چند مہینے بعد رمضان کا مہینہ آئے گا اور روزے رکھنے پڑیں گے۔ اگر صاحب استطاعت ہے تو چند مہینے بعد حج کا موسم آ جائے گا تو حج

کرنا چاہیے۔ اگر صاحب استطاعت ہے تو سال بھر بعد زکوٰۃ دینا پڑے گی۔ اس لیے عبادات سے مفر کسی مکلف انسان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ اس لیے ما تصح بہ العبادۃ بھی ضروری ہے۔ یعنی شریعت کا اتنا علم ضرور حاصل ہونا چاہیے کہ لازمی اور ضروری عبادات انسان ادا کر سکے۔

تیسرا درجہ ہے "ما تصح بہ المعیشۃ" جس کے ذریعے اس کی معاش اور زندگی درست ہو جائے۔ اس درجے میں شریعت کا علم بھی شامل ہے اور دنیا کا علم بھی۔ انسان کا تعلق جس پیشے سے ہے یا معاشرے کے جس دائرۂ کار سے ہے اس دائرۂ کار کا علم ضروری ہے۔ اگر کوئی انسان متعلقہ اور ضروری علم کے بغیر کوئی پیشہ اختیار کرتا ہے تو اوّل تو وہ کامیاب نہیں ہوگا اور اگر مادی اعتبار سے کامیاب ہو بھی جائے تو یہ ایک بہت بڑا خطرہ ہے جو وہ اپنی ذات اور دوسروں کے لیے پیدا کر رہا ہے۔ اس خطرے کے نتیجے میں اگر کسی کو نقصان ہو گیا تو شریعت اس کو تاوان ادا کرنے کا مکلف قرار دے گی۔ ایک حدیث ہے جس میں حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ اگر کسی انسان نے طب کا پیشہ اختیار کیا اور وہ علم طب نہیں جانتا تھا اور اس سے کسی کا نقصان ہو گیا تو اس شخص کو تاوان دینا پڑے گا۔ کسی کی جان ضائع ہو گئی تو اس کو دیت دینی پڑے گی۔ اسی طرح سے دوسرے معاملات کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کسی بھی چیز کا فنی علم جو اس دور، اس زمانے اور اس علاقے کے لحاظ سے ناگزیر ہو اس کو حاصل کرنا بھی شریعت کی رُو سے لازمی ہے، اور خود اس میدان کے بارے میں شریعت کا علم بھی ضروری ہے۔ ایک شخص زراعت کا کام کرتا ہے تو جہاں زراعت کے طور طریقے اس کو جاننے چاہئیں وہاں اس کو زراعت کے بارے میں شریعت کے احکام بھی جاننے چاہئیں۔ ایک شخص تجارت کا پیشہ اختیار کرتا ہے تو جہاں رائج الوقت تجارت کے طریقے اس کو آنے چاہئیں وہاں اس کو تجارت کے اسلامی احکام بھی جاننے چاہئیں۔

یہ تو علم کا وہ حصہ ہے جو ہر شخص اور ہر فرد کو لازمی طور پر حاصل کرنا چاہیے۔ علم کا دوسرا حصہ وہ ہے جسے فقہائے اسلام نے فرض کفایہ قرار دیا ہے۔ فرض کفایہ میں بھی یہ دونوں چیزیں شامل ہیں۔ شریعت کا علم بھی شامل ہے اور دنیا کا علم بھی۔ دنیا کے علم کے سلسلے میں امام غزالی، علامہ ابن تیمیہ اور دوسرے اکابرین اسلام نے لکھا ہے کہ ان تمام علوم وفنون، ان تمام صنعتوں اور مہارتوں کا جاننا مسلمانوں کے لیے فرض کفایہ ہے جن کی امت مسلمہ کو ضرورت ہو اور جن

کے نہ جاننے کی وجہ سے امت مسلمہ کی خود کفالت مجروح ہو، اور امت مسلمہ دوسروں کی دست نگر ہو جائے۔ اس طرح کے علوم وفنون، صنعتیں اور مہارتیں ہر دور کے لحاظ سے بدلتی رہیں گی۔ ہر دور کے لحاظ سے جن مہارتوں کی امت مسلمہ کو ضرورت ہوگی، خاص طور پر امت مسلمہ کی آزادی اور خود مختاری کے تحفظ کے لیے جو ضروری مہارتیں درکار ہوں وہ مہارتیں حاصل کرنا امت کے لیے فرض کفایہ ہوگا۔

اسی طرح شریعت کی مہارت کا وہ درجہ حاصل کرنا بھی فرض کفایہ ہے جہاں عامۃ الناس کو ضروری دینی رہنمائی حاصل ہو سکے، عامۃ الناس اپنے ان مسائل کا جواب معلوم کر سکیں جن کا جواب ہر شخص کے پاس نہیں ہوتا، جو لازمی دینی تعلیم کی سطح سے ماوراء چیزیں ہیں، ان کا علم معاشرے میں کچھ لوگوں کے پاس ہونا چاہیے۔ ابھی میں نے عرض کیا کہ شریعت ایک خالص عملی نظام ہے۔ شریعت غیر عملی مطالبے نہیں کرتی۔ شریعت انسانوں سے وہ کچھ کرنے کو نہیں کہتی جو انسان کے بس میں نہ ہو"لا یکلف اللہ نفسا إلا وسعها." "شریعت ہر ایک سے یہ نہیں کہتی کہ ہر شخص فقیہ و مجتہد ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ اپنے زمانے میں ایک ہی تھے۔ مفکرین اسلام میں سے جس کا بھی نام لیں ان کی مثال ان کے زمانے میں یا تو وہ خود ہی تھے یا ان جیسے چند اور حضرات تھے۔ مسلمانوں کی غالب ترین اکثریت علم وفکر کی اس سطح پر نہیں تھی جس طرح پر اپنے زمانے میں امام غزالی، امام رازی، شاہ ولی اللہ یا اور دوسرے حضرات تھے۔ حتیٰ کہ خود صحابہ کرام میں سب کی سطح ایک نہیں تھی۔ صحابہ کرام کی تعداد لاکھوں میں ہے۔ ایک لاکھ چالیس ہزار یا چوبیس ہزار صحابہ تو وہ تھے جنہوں نے حضور ﷺ کے ساتھ آخری حج میں شرکت کی۔ حضور ﷺ کا دیدار مبارک کیا۔ ظاہر ہے ان سب صحابہ کرام میں سے ہر ایک شیخین کے مقام و مرتبہ کا حامل نہیں تھا، ہر ایک علم وفضل کے اس درجے پر نہیں تھا جس پر حضرت علیؓ فائز تھے۔ ہر ایک تفقہ اور فقہی معاملات اور شریعت کے عملی معاملات میں مہارت کا وہ درجہ نہیں رکھتا تھا جو درجہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا یا حضرت معاذ بن جبل کا یا دوسرے صحابہ کبار کا تھا۔

اس لیے شریعت ہر ایک سے یہ نہیں کہتی کہ ہر شخص تفقہ اور مہارت کے اس مقام پر فائز ہو جس پر بہت تھوڑے لوگ فائز ہو سکتے ہیں۔ لیکن ہر مسلم معاشرے میں ایسے لوگ موجود ہونے چاہییں جن سے امت مسلمہ رجوع کر سکے، امت مسلمہ اپنی رہنمائی کے لیے ان کے علم

سے فائدہ اٹھا سکے۔

اس درجے کی بھی دو سطحیں ہیں، ایک سطح تو نسبتاً عام اور نچلے درجے کی سطح ہے جو عامۃ الناس کے لیے درکار ہے۔ ایک عام انسان کو آئے دن ایسے مسائل سے واسطہ پیش آتا رہتا ہے جن کا جواب اس کے پاس نہیں ہوتا۔ اس نے شریعت کا جو لازمی علم حاصل کیا ہے اس علم میں اس کا جواب نہیں ملتا۔ اس لیے اس کو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ کسی بڑے صاحب علم سے راہنمائی حاصل کرے۔ یہ ضرورت کسی کو کم محسوس ہوتی ہے کسی کو زیادہ، کسی کو روزانہ، کسی کو کبھی کبھی، کسی کو کثرت سے کسی کو شاذ و نادر انداز میں، لیکن اس بات کی ضرورت سب کو پڑتی ہے کہ کسی صاحب علم سے رہنمائی حاصل کریں۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے شریعت نے حکم دیا ہے کہ ہر گروہ، ہر جماعت، ہر طبقہ، ہر بستی، ہر شہر میں کچھ لوگ ایسے ہونے چاہییں جن کی تعداد کا تعین اسی بستی یا اس علاقے یا اس گروہ کی ضروریات کے لحاظ سے ہوگا۔ جو دین میں گہری بصیرت رکھتے ہوں، "لیتفقھوا فی الدین" سب کا اس کام کے لیے نکلنا ضروری نہیں، کچھ لوگ نکلیں۔ ایک، دو، تین، پانچ، دس، پندرہ حسب ضرورت ایسے لوگوں کا نکلنا کافی ہے جو دین میں گہرا ادراک حاصل کریں، گہری بصیرت اور تفقہ حاصل کریں اور یہ حاصل کرنے کے بعد اپنے لوگوں کو جس طبقے سے وہ گئے ہیں اس طبقے کے لوگوں کو دینی رہنمائی دے سکیں۔

یہ بات امت مسلمہ کے ذمہ فرض کفایہ ہے کہ وہ اس کا انتظام کرے کہ معاشرے میں ایسے لوگ موجود رہیں، معاشرے میں شریعت کے ایسے ماہرین موجود ہوں جو عامۃ الناس کی رہنمائی کا فریضہ کما حقہ انجام دے سکیں۔ جس طرح امت مسلمہ کے ذمے یہ فرض کفایہ ہے کہ اس میں طب کے ماہرین ایسی تعداد میں موجود ہوں جو عامۃ الناس کا علاج کر سکیں۔ ایسے مہندسین موجود ہوں جو فنی امور اور انجینئرنگ کے معاملات میں امت کی ضرورت کو پورا کر سکیں، ایسے ماہرین تعمیرات موجود ہوں جو امت کی تعمیری ضروریات کو پورا کر سکیں، ایسے ماہرین موجود ہوں جو مختلف میدانوں اور فنون میں مسلمانوں کی ضروریات کو پورا کر سکیں، یہ بات صرف شریعت کی مہارتوں کے ساتھ خاص نہیں ہے، بلکہ تمام مہارتوں کے ساتھ ہے۔ شریعت کے بارہ میں ان مہارتوں کی اہمیت اور بھی زیادہ ہے، اس لیے کہ انسان کی اور مسلمان کی پوری زندگی کا دارومدار شریعت پر اور اسلام سے وابستگی پر ہے۔

اس باب میں ایک شافعی فقیہ علامہ خطیب الشربینی نے اور دوسرے متعدد شافعی فقہاء نے بڑی اہم اور دلچسپ بات لکھی ہے، ممکن ہے دوسرے فقہی مکاتب کے حضرات نے بھی لکھی ہو، شافعی فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ ضروری ہے کہ ہر عدوی کی مسافت پر ایک مفتی مقرر کیا جائے۔ ایک ایسا عالم جو دینی معاملات میں رہنمائی یا فتویٰ دے سکے وہ ہر عدوی کی مسافت پر موجود ہونا چاہیے۔ عدوی سے مراد انہوں نے یہ لی ہے کہ اتنی مسافت یا اتنا رقبہ یا علاقہ جس میں کوئی شخص صبح فجر کی نماز کے بعد ضروریات سے فارغ ہو کر پیدل روانہ ہو، متعلقہ ماہر شریعت، عالم یا مفتی سے ملاقات کرے۔ پیدل جا کر، اپنا مسئلہ بیان کرے، رہنمائی حاصل کرے اور غروب آفتاب سے پہلے پہلے پیدل اپنے گھر واپس آ سکے۔ یہ شرط اس لیے رکھی کہ ہر شخص کے پاس سواری نہیں ہوتی، بہت سے لوگوں کو پیدل ہی آنا جانا پڑتا ہے۔ شریعت کسی شخص کو ایسی چیز کا مکلف نہیں کرتی جس پر عمل کے وسائل اس کے پاس نہ ہوں۔ ضروری نہیں کہ ہر شخص کے پاس آج گاڑی ہو، ضروری نہیں کہ ہر شخص کے پاس قدیم زمانے میں گھوڑا یا خچر یا اُونٹ موجود ہو۔ اس لیے ایک صحت مند انسان، ایک عام صحت کا انسان کم از کم اس زمانے میں ایسا تھا کہ پیدل جائے تین، چار، پانچ میل، آٹھ میل اور جا کر رہنمائی حاصل کر کے واپس آ جائے۔ اس فاصلہ تک جانے آنے میں کوئی زحمت نہیں ہے، کوئی مشقت نہیں ہے، کوئی مشکل نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسے مسائل روز پیش نہیں آئیں گے، کبھی کبھار ہی پیش آئیں گے۔ کبھی کبھار اس طرح کا سفر اختیار کر کے چلا جانا یہ کوئی پُر مشقت بات نہیں ہے۔

آج کے لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں، کیونکہ ذرائع مواصلات کثرت سے ہیں، وسائل نقل تیز رفتار اور عام ہیں اور ہر شخص کو دستیاب ہیں، کہ ہر بڑے شہر میں کم از کم چند ایسے اہل علم موجود ہونے چاہییں جن تک عامۃ الناس رہنمائی کے لیے رجوع کر سکیں۔ ہر چھوٹی بستی میں ایک ایک دو دو ایسے حضرات ایسے ہونے چاہییں۔ اگر حکومتیں یہ انتظام کریں۔ ایسے تعلیمی ادارے قائم کریں، اسلامی تحقیق اور تعلیم کے اعلیٰ ادارے ہوں، جامعات ہوں، کلیات سرکاری اور حکومتی وسائل سے قائم ہوں تو فبہا۔ ورنہ اگر حکومتیں اس میں کوتاہی کریں گی تو وہ اللہ کے یہاں جوابدہ ہوں گی۔ لیکن عامۃ الناس اس ذمہ داری سے بری الذمہ نہیں ہوں گے۔ پھر ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ خود آگے بڑھیں اور غیر سرکاری ادارے قائم کریں۔ جہاں جہاں ایسے غیر

سرکاری ادارے قائم ہیں، جیسے الحمدللہ پاکستان میں، تو ان کی مدد کرنا، ان اداروں کو مزید ترقی دینا یہ عامۃ الناس کی ذمہ داری ہے۔

فرض کفایہ کے اس درجے کے ساتھ ایک درجہ اور بھی ہے جو فرض کفایہ کا بھی فرض کفایہ ہے۔ یہ وہ درجہ ہے کہ جہاں خود اہل علم کو رہنمائی کی ضرورت پیش آتی ہے۔ وہ اہل علم جو عامۃ الناس کی رہنمائی کر رہے ہوں، اگر خود ان کو رہنمائی کی ضرورت پیش آجائے تو وہ کہاں رجوع کریں۔ مزید یہ کہ ایسے نئے معاملات و مسائل جو امت مسلمہ کو پیش آئیں ان کا جواب امت مسلمہ کہاں سے معلوم کرے۔ بعض مسائل ایسے ہو سکتے ہیں کہ یہ ماہرین اور مفتی حضرات جو جگہ جگہ، بستی بستی، گاؤں گاؤں دستیاب ہیں وہ مسائل ان کی سطح سے اوپر کے ہوں۔ اگر ان کی سطح سے اوپر کے مسائل پیش آجائیں تو اس کے لیے چند افراد ایسے بھی امت مسلمہ میں ہونے چاہییں جو ان نئے معاملات کا جواب دے سکیں۔ اجتہادی بصیرت کے حامل ہوں۔ ماہرانہ اور ناقدانہ انداز سے دور جدید کے مسائل و مشکلات کو جانتے ہوں۔ اپنے زمانے کی ضروریات اور تقاضوں سے واقف ہوں۔ زمانے کے رجحانات پر گہری نظر رکھتے ہوں۔ وقت کے نبض شناس ہوں۔ فقہ و شریعت کے مزاج شناس ہوں۔ دین میں گہری بصیرت رکھتے ہوں۔ قرآن پاک، سنت رسول اور شریعت کے پورے ذخیرے سے ماہرانہ انداز میں واقف ہوں۔ ظاہر ہے ایسے لوگ بڑی تعداد میں نہیں ہوں گے۔ ایسے لوگ تھوڑے ہی ہوں گے۔ ماضی میں بھی تھوڑے تھے۔ ابھی میں نے مثال دی کہ امام ابوحنیفہ اپنے زمانے میں ایک ہی تھے یا ان جیسے چند اور حضرات ہوں گے، لیکن ایسے ماہرین اُس زمانہ کے اعتبار سے بھی بہت تھوڑے تھے۔ یہ فرض کفایہ کا ایک بہت اُونچا درجہ ہے۔ شریعت کے معاملات میں بلکہ شریعت کے علاوہ دیگر تمام معاملات میں بھی ایسے حضرات کی دستیابی کا بندوبست کرنا امت مسلمہ کی ذمہ داری ہے۔ یہ تو فرائض کے وہ درجات ہیں جو علم کے بارے میں شریعت قرار دیتی ہے۔ عدل کے بارے میں بعد میں بات کریں گے۔

ان لازمی تقاضوں کے ساتھ ساتھ شریعت علوم وفنون کی ترقی، فکر کی وسعت، ادب اور تہذیب کی ترقی کو پسند کرتی ہے اور اس کی حوصلہ افزائی کرتی ہے۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے وسائل فراہم کرنے کو پسندیدہ اور مستحسن قرار دیتی ہے۔ لیکن یہ علم کا وہ درجہ ہے جس کو بعض

بزرگوں نے علم کی چٹنی قرار دیا ہے۔ امام شاطبی کے الفاظ میں یہ ملح العلم ہیں۔ مثال کے طور پر خالص ادبیات کے معاملات، احکام شریعت سے نکلنے والے بہت سے ایسے پہلو جن کا درجہ حکمت اور مصلحت کی دریافت کا ہے، یا زبان وادب کی نزاکتیں ہیں۔ بزرگوں کے طرز عمل سے استناد کا معاملہ ہے، تصوف کے بعض درجات ہیں۔ کسی خاص علم وفن کے میدان میں خصوصی استفادے کے معاملات ہیں۔ یہ وہ چیزیں ہیں کہ اگر ساری قوم ان تفصیلات ہی کے حصول پر لگ جائے تو علم وفکر کا توازن بگڑ جائے گا، ایسی صورت میں عدم توازن پیدا ہو جاتا ہے اور معاشرہ صحیح رُخ پر قائم نہیں رہ سکتا۔ ہم برصغیر کی مثال لیں، برصغیر میں جب مسلمانوں کا دورِ زوال تھا، دورِ انحطاط تھا تو ہر پڑھا لکھا آدمی، معاشرے کا ہر تعلیم یافتہ فرد شعر وشاعری پر لگا ہوا تھا۔ شعر وشاعری ہی ہندوستان کے لوگوں کا اٹھنا بیٹھنا تھی۔ شریعت شعر وشاعری کو ناپسندیدہ نہیں قرار دیتی۔ صحابہ کرام میں بھی شعر وادب سے دلچسپی رکھنے والے حضرات موجود تھے۔ سیدنا عمر فاروقؓ شعر وادب کے بڑے عالم تھے، حضرت علی بن ابی طالبؓ خود بھی کبھی کبھی شعر کہا کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ شعر وادب سے بہت دلچسپی رکھتے تھے۔ حضرت عائشہؓ کو بہت سے شعر یاد تھے۔ لیکن ان کی حیثیت ملح العلم کی تھی۔ ان بزرگوں کے اِس طرز عمل سے واضح ہوتا ہے کہ عرب جاہلیہ کے وہ اشعار جو قرآن پاک یا سنت کو سمجھنے کے لیے ناگزیر ہوں ان سے شغف رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہ علم کا وہ درجہ تھا جس کو علمائے اسلام نے دسترخوان علم کی چٹنی یا ملح العلم سے تشبیہ دی ہے۔ یہ وہ معاملات ہیں جو نہ عامۃ الناس کے لیے فرض ہیں، نہ علمائے کرام کے لیے ناگزیر اور ضروری ہیں، نہ اجتہاد اور استنباط میں براہ راست ان کی کوئی ضرورت ہے۔ لیکن یہ علم ودانش کے وہ پہلو ہیں جن سے اسلامی تہذیب کی تکمیل ہوتی ہے، جن سے اسلام کی فکری اور علمی ثقافت کی شان میں اضافہ ہوتا ہے اور علوم وفنون کی نئی نئی جہتیں اور نئی نئی ترقیات سامنے آتی ہیں۔ اس لیے اگر علماء کرام میں سے کچھ لوگ اور اہل علم کی ایک محدود تعداد ان مسائل سے اعتناء کرے تو وہ شریعت کی نظر میں ایک پسندیدہ کام ہے۔ لیکن اگر مسلمانوں کی بڑی تعداد یا مسلمانوں کا بیشتر حصہ اپنی توجہ کو ان چیزوں پر مرکوز کر لے تو پھر نہ صرف دین بلکہ زندگی کے دوسرے اہم پہلو متاثر ہونے کا امکان رہتا ہے۔ اور علم وفکر کی دنیا کے وہ اہم معاملات متاثر ہو

سکتے ہیں جن پر دینی یا دنیوی کامیابی کا دارومدار ہے۔

شریعت کے بارے میں یہ بات پہلے بھی کہی جا چکی ہے اور قرآن پاک میں کئی جگہ اس کو وضاحت سے بیان کیا گیا ہے کہ جہاں تک دین کے اصولوں کا تعلق ہے یہ تمام انبیاء علیہم السلام میں مشترک رہے ہیں۔ اور تمام آسمانی کتابوں میں، انبیاء علیہم السلام کی تعلیم میں، اور انبیاء علیہم السلام کے ساتھ آنے والے پیغام میں انہی اصولوں کی تعلیم تھی اور اپنے زمانے اور حالات کے لحاظ سے تمام انبیاء کرام علیہم السلام نے ان اصول اور انہی بنیادوں کی تفصیل بیان کی۔

حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جگہ مکتوبات میں، مکتوبات کی جلد اوّل کے مکتوب نمبر ۶۳ میں، اس بات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ انبیاء علیہم السلام اصول دین میں کس طرح متفق ہیں اور اصول دین میں اتفاق کے بعد شرائع میں اختلاف اور شرائع میں تفصیلات کس طرح متنوع ہوتی ہیں۔ یہ بات شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے، امام شاطبی نے، امام غزالی نے، علامہ ابن تیمیہ نے اور شریعت کے متعدد مزاج شناسوں نے تفصیل سے بیان کی ہے۔

ان سب چیزوں کے ساتھ جو بات پیش نظر رہنی چاہیے وہ یہ ہے کہ شریعت کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ بنیادی مقصد ہے تو غلط نہ ہوگا۔ کہ انسانوں کو ان کی ذاتی پسند ناپسند، اپنی مادی مصلحتوں اور ذاتی مفادات کے دائرے سے نکال کر ایک ہمہ گیر الٰہی شریعت کے نظم میں لایا جائے، یہ شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ایک یا سب سے بڑا بنیادی مقصد ہے۔

امام شاطبی نے اس کے لیے اصطلاح استعمال کی ہے ''اخراج المکلف عن داعیۃ الھوی'' کہ جتنے مکلف انسان ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے شریعت کی ذمہ داری کا مکلف بنایا ہے ان سب کو ہوی اور ہوس اور خواہشات نفس کے دائرے سے نکال کر شریعت کے دائرے میں لانا، یہ شریعت کا بنیادی مقصد ہے۔

مقاصد پر گفتگو کے ساتھ ساتھ یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ مقاصد کی تعبیر اگر انسان اپنے ذاتی مفاد کے پیش نظر کرنے لگے، انسانی جان اور مال کا تحفظ اگر ہر شخص اپنے ذاتی مفاد کے

پیش نظر، ہر قوم اپنے قومی مفاد کے نقطۂ نظر سے، ہر قبیلہ اور ہر برادری اپنے گروہی مفاد کے نقطۂ نظر سے کرنے لگے تو یہ شریعت کے مقاصد کی تکمیل نہیں ہوگی، بلکہ شریعت کے مقاصد سے انحراف ہوگا۔ اس لیے کہ یہ تمام محرکات وہ ہیں جو داعیۂ ہوی یعنی خواہشات نفس پر مبنی ہیں۔ اس لیے شریعت نے سب سے پہلے جس چیز کا راستہ روکا ہے، وہ ہوی و ہوس کا راستہ ہے جس سے انسانوں کو دور کرنا ضروری ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے عقائد سے کام لیا گیا، اخلاق سے بھی کام لیا گیا، روحانی اور دینی تربیت سے بھی کام لیا گیا، اور پھر آخر میں شریعت کے احکام کا رجحان بھی یہی ہے کہ انسانوں کو ذاتی مفاد، ذاتی خواہشات اور ذاتی پسند ناپسند کے استعمال کے لیے حدود کا پابند بنایا جائے۔ یہاں تک کہ اگر کسی نیک کام میں بھی ذاتی مفاد شامل ہو جائے، کسی عبادت میں بھی نفسانی خواہشات شامل ہو جائیں، دنیاوی مصلحتیں شامل ہو جائیں، تو اس کا راستہ بھی بڑا اخطرناک ہوتا ہے اور وہ چیز محمود سے بالتدریج مذموم تک لے جاتی ہے۔ مثال کے طور پر نماز سب سے افضل عبادت ہے۔ لیکن اگر نماز ریاکاری کی خاطر پڑھی جانے لگے، نماز اس لیے پڑھی جانے لگے کہ لوگ بزرگ اور ولی قرار دیں تو یہ عمل بہت غلط راستہ اختیار کر لیتا ہے۔ اور یہ خالص روحانی چیز بھی شریعت کی نظر میں انتہائی ناپسندیدہ ہو جاتی ہے۔

اگر ایک مرتبہ ہوی اور ہوس کا راستہ کھل جائے تو اس سے حیلوں کا راستہ کھل جاتا ہے۔ اور انسانی ذہن اور مزاج ایسے ایسے طریقے سجھاتا ہے جس میں شریعت کے ظواہر کی پابندی تو نظر آئے لیکن شریعت کے مقاصد اور اہداف ایک ایک کر کے مجروح ہو جائیں۔

یہ وہ بنیادی قواعد اور تصورات ہیں جن پر شریعت الٰہی کا دارومدار ہے۔ ان بنیادی قواعد و کلیات سے علمائے کرام کی بڑی تعداد نے بحث کی ہے۔ ان مباحث میں جن اہل علم کا نام بہت نمایاں ہے ان میں امام غزالی، امام رازی، امام قرافی، علامہ عزالدین بن عبدالسلام السلمی، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن القیم، امام شاطبی، اور ان سب کے ساتھ ساتھ ہمارے برصغیر کے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بھی شامل ہیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اپنی مشہور کتاب ''حجۃ اللہ البالغۃ'' کے پہلے حصے میں ان قواعد اور بنیادی تصورات کا تفصیل سے تذکرہ کیا ہے جن سے شریعت کے اہم اور بنیادی مقاصد مستنبط ہوتے ہیں۔ ان مقاصد کی بنیاد پر وہ

مصلحتیں دریافت کی جاتی ہیں جن پر احکام شریعت کا دارومدار ہے۔

شاہ ولی اللہ کا کام اس نقطہء نظر سے انتہائی اہمیت رکھتا ہے کہ انہوں نے اپنا مخاطب صرف مسلمانوں کو نہیں بنایا، بلکہ اپنے زمانے کی پوری علمی دنیا کو اور دنیا کے تمام مفکرین کو مخاطب بنایا۔ انہوں نے اپنی گفتگو کی اٹھان ان اصولوں پر رکھی جو اس زمانے کے لحاظ سے علمی دنیا کے طے شدہ اصول اور طے شدہ تصورات تھے۔ چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے بتایا کہ تکلیف شرعی کے اسباب کیا ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کیوں کسی کو مکلف بناتا ہے؟ اور تکلیف یا مکلف بنائے جانے سے مراد کیا ہے؟ پھر اللہ تعالیٰ نے جو سلسلہء مجازات رکھا ہے، جزا اور سزا کا نظام تجویز کیا ہے، وہ کیوں کیا ہے اور اس کی نوعیت کیا ہے۔ اس زندگی میں جزا اور سزا کے اس تصور کی کیا اہمیت ہے، آخرت کی زندگی میں اس سزا اور جزا کی نوعیت کیا ہوگی؟ ظاہر ہے کہ اس ساری گفتگو کا تعلق انسانی زندگی اور اس کے ارتقاء سے بہت گہرا ہے، پھر جب دنیا میں جزاء و سزا کی بات ہوگی تو یہ بھی دیکھنا پڑے گا کہ انسانی ذہنی اعتبار سے کس سطح پر کھڑا ہے۔ تہذیب و تمدن کے کس مقام پر ہے اور اپنی ذہنی سطح، فکری بلندی اور عام طرز زندگی کے اعتبار سے کتنی نفاست اور نزاکت کا مالک ہے۔

تہذیب و تمدن کی ان سطحوں کو شاہ ولی اللہ نے ارتفاقات کے لفظ سے بیان کیا ہے۔ ارتفاق کا لفظ جو شاہ صاحب کے یہاں استعمال ہوا ہے۔ نسبتاً نیا ہے۔ بہت سے حضرات کو اسے سمجھنے میں الجھن پیش آئی ہے۔ لیکن اس سے مراد تہذیبی ارتقاء کے وہ مظاہر ہیں جو انسانی زندگی میں نظر آتے ہیں۔ شاہ صاحب نے اپنے مطالعہء تاریخ سے یہ نتیجہ نکالا کہ تمدنی پیش رفت کے یہ مدارج یا تہذیبی ارتقاء کے یہ مراحل چار ہوتے ہیں۔ پہلا مرحلہ وہ ہوتا ہے جب انسان بہت ابتدائی زندگی سے ایک قبائلی زندگی کی طرف قدم بڑھا رہا ہوتا ہے۔ اور انسانی زندگی اپنے تمدن اور تہذیبی معیار کے اعتبار سے بہت ابتدائی سطح پر ہوتی ہے۔ یہ ابتدائی سطح بھی وہ ہوتی ہے جس میں کچھ اصول مشترک ہوتے ہیں، کچھ اخلاقیات اور روحانیات کے آداب ملحوظ رکھے جاتے ہیں اور کوئی انسانی معاشرہ ان سے خالی نہیں ہوتا۔

یہاں شاہ صاحب نے ان مغربی ماہرین کے نقطہء نظر سے اختلاف کیا ہے، جنہوں نے بغیر کسی دلیل اور بغیر کسی علمی بنیاد کے انسانوں کے آغاز کے بارے میں بہت سی بے سروپا

باتیں فرض کر لی ہیں۔ انہوں نے فرض کر لیا ہے کہ انسان اپنے آغاز میں انتہائی وحشی اور بدتہذیب تھا اور حیوانی انداز کی زندگی رکھتا تھا۔ انہوں نے یہ بھی فرض کر لیا کہ انسان کسی اخلاق اور قاعدے کا پابند نہیں تھا۔ یہ محض مفروضات ہیں جن کی کوئی علمی یا تاریخی اساس نہیں ہے۔ چونکہ آج دنیائے مغرب میں لا مذہبیت اور سیکولرازم کا چلن ہے، مذہب سے دُوری اور نفرت عام ہے اس لیے مغربی ذہن ان تصورات کو آسانی سے قبول کر لیتا ہے۔ اس لیے یہ تمام تخمینے اور بے بنیاد اندازے مغربی دنیائے علم میں مسلمات کا درجہ پا گئے۔

شاہ صاحب کی تحریروں بالخصوص ارتفاقات کی بحث میں ایک نیا نقطہ نظر سامنے آتا ہے جس کی اساس گہرے شعور، مطالعے اور عقلی اصولوں پر ہے۔ ارتفاقات کے اس تصور کی بنیاد پر شاہ صاحب سعادت سے بحث کرتے ہیں۔ سعادت سے مراد وہ ہدف اولین ہے یا وہ مقصد آخرین ہے جو ہر انسان پیش نظر رکھتا ہے۔ سعادت کی اصطلاح قریب قریب (happiness) کی اصطلاح کے متوازی اصطلاح ہے جو مغربی مفکرین اور یونانیوں نے اختیار کی تھی۔ قدیم یونانی فلاسفہ اور رومن مفکرین کے نزدیک خوشی یا مسرت انسانوں کے لیے مقصد عظمیٰ یا نعمت عظمیٰ کی حیثیت رکھتی ہے جس کو مغربی فکر کی اصطلاح میں ''سمم بونم'' (Summum Bonum) کہتے ہیں۔ اگر یہ نعمت عظمیٰ Happiness یا خوشی ہے تو خوشی اور مسرت عام طور پر ایک مادی اور حیوانی شعور یا جسمانی احساس سے عبارت ہوتی ہے جس کا تعلق بہت آسانی سے خواہشات نفس اور ہوی و ہوس سے جوڑا جا سکتا ہے۔ چنانچہ خود قدیم یونانیوں میں جہاں happiness یعنی خوشی کو انسانوں کا مقصد اصلی قرار دیا گیا وہاں بہت جلد ایسے تصورات پیدا ہو گئے جہاں صرف مادی آسائش، مادی خوشی اور مادی لذتوں کے حصول ہی کو انسان کا مقصد قرار دیا گیا تھا۔

مفکرین اسلام نے خوشی یا happiness یا اس کے مترادف کوئی اصطلاح استعمال نہیں کی، بلکہ سعادت کی خالص قرآنی اصطلاح استعمال کی، سعید اور سعادت خالص قرآنی اصطلاحات ہیں۔ شقی اور سعید کی تقسیم قرآن مجید نے جابجا کی ہے۔ اس لیے سعادت کی اصطلاح میں جو گہری روحانیت، واضح اخلاقی اقدار اور جامعیت و معنویت پائی جاتی ہے وہ کسی اور اصطلاح میں نہیں پائی جاتی۔ اسی روایت کو اختیار کرتے ہوئے شاہ صاحب نے سعادت کی

اصطلاح استعمال کی ہے اور یوں انہوں نے سعادت کا سلسلہ (جو خالص فلسفیانہ تصور کے طور پر سامنے آئی تھی) علم کلام اور مقاصد شریعت سے جوڑا ہے۔ ایک طرف شاہ صاحب اس کا رشتہ بر و اثم کی بحث سے جوڑتے ہیں یعنی کس چیز کو شریعت میں گناہ قرار دیا گیا اور کس چیز یا کس عمل کو شریعت میں نیکی قرار دیا گیا۔ دوسری طرف سعادت کی بحث کو مقاصد شریعت سے وابستہ کرتے ہیں۔

نیکی اور بدی عقائد اور کلام کے اہم موضوعات ہیں، اخلاق اور روحانیات کے بنیادی موضوعات ہیں۔ لیکن ان اخلاقیات اور کلامیات کے موضوعات کا انتہائی گہرا تعلق مسلمانوں کی اجتماعی زندگی یعنی سیاسیات ملیہ سے ہے جس سے مقاصد شریعت اُبھرتے ہیں اور شریعت کے سارے احکام کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حجۃ اللہ البالغۃ کے پہلے حصے میں مقاصد شریعت یا مصالح احکام کی ایک ہمہ گیر فکری، تہذیبی، علمی اور تمدنی بنیاد فراہم کر دی ہے۔ یہاں شاہ ولی اللہ اپنے تمام متقدمین اور معاصرین میں ممتاز نظر آتے ہیں۔

شریعت کے مقاصد اور مصالح پر جب گفتگو ہوتی ہے تو یہ بات بعض لوگ بھول جاتے ہیں کہ ان مصالح اور مقاصد کا تعلق صرف اس دنیوی زندگی سے نہیں ہے، بلکہ دراصل ان سب کا تعلق آخرت کی زندگی سے ہے۔ اس لیے کہ شریعت کا مزاج اور بنیادی مقصد اور تکلیف شرعی کا اصل مقصد اور ہدف انسان کی اخروی زندگی کو کامیاب بنانا اور اس دنیا کی زندگی کو اس اعتبار سے منظم اور مرتب کرنا ہے کہ آخرت میں اس کے مثبت اثرات ہوں، یہ مقاصد شریعت اور مصالح شریعت کا بنیادی ہدف ہے۔

شریعت کے یہ اصول و قواعد قطعی اور یقینی ہیں۔ اس لیے کہ ان کی بنیاد کلیات شرعیہ پر ہے جو قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالت بھی ہیں۔ دوسری طرف اصول عقلیہ سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے اور واضح بات ہے کہ جو چیز عقل کے اعتبار سے بھی قطعی الثبوت ہو اور نقل کے اعتبار سے بھی قطعی اور یقینی طور پر ثابت شدہ ہو اس کے قطعی اور یقینی ہونے میں کیا شک ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ان قطعی کلیات کے ذیل میں آنے والے جزئیات اور فروع بھی سب ایک ایک کر کے قطعی ہیں۔ یہ ضروری نہیں ہے، بعض فروع ظنی بھی ہو سکتے ہیں

جیسا کہ شریعت کا ہر طالب علم جانتا ہے۔ لیکن کسی فرعی معاملے یا جزئی مسئلے کے ظنی ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ یہ جزئیات اور یہ فروع جن کلیات کے تحت آ رہے ہیں وہ کلیات قطعی نہیں ہیں۔

اسلامی شریعت نے، جیسا کہ عرض کیا گیا۔ زندگی کے ہر پہلو اور انسانی زندگی کے تمام ممکنہ تقاضوں سے اعتنا کیا ہے۔ جس طرح انسان کے جسم کو غذا اور دوا دونوں کی ضرورت پڑتی ہے اسی طرح انسان کے دل کو بھی غذا اور دوا دونوں کی ضرورت ہے۔ شریعت غذا بھی ہے، شریعت دوا بھی ہے، شریعت اپنے احکام اور اپنے عام اصول اور رہنمائی کے اعتبار سے انسانی دلوں کے لیے غذا ہے، انسانی دلوں کے لیے جلا ہے۔ انسان شریعت پر جتنا عمل کرتے جائیں گے ان کے دل اتنے صاف اور پاکیزہ ہوتے جائیں گے۔

دلوں کے صاف اور پاکیزہ ہونے کے لیے ضروری ہے کہ شریعت کے حقائق سامنے رہیں، مقاصد سامنے رہیں۔ صرف ظاہری پابندی اور لفظی بازیگری پیش نظر نہ ہو، بلکہ دراصل شریعت کی روح پر عمل کرنے کی نیت ہو اور ظاہر اور باطن دونوں کو یکساں طور پر پیش نظر رکھا گیا ہو۔ یہ بات یاد رکھنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ بعض صوفی شاعروں کے اسلوب بیان اور طرز کلام سے بعض اوقات یہ غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے کہ شریعت قشر (چھلکے) کے مترادف ہے اور حقیقت لب (مغز) کے مترادف ہے۔ شریعت اور حقیقت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ شریعت ہی کی حقیقت پر عمل کرنے کو حقیقت اور شریعت کی محض ظاہر ستانہ پابندی کو قشر کی اصطلاح سے یاد کیا گیا۔

شریعت کا بنیادی مقصد، جیسا کہ بتایا گیا۔ دلوں کے لیے غذا اور دوا دونوں کی فراہمی ہے۔ جس طرح دل کا تعلق انسان کے اعضاء و جوارح سے بہت گہرا ہونا ہے۔ اسی طرح انسان کے باطن کا تعلق بھی انسان کے ظاہر سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ باطن کے اثرات انسان کے ظاہر پر اور ظاہر کے اثرات انسان کے باطن پر ہوتے ہیں۔ یہ آئے دن کا مشاہدہ ہے۔ انسان اپنے ظاہر میں بہت چیزوں سے متاثر ہوتا ہے جس کے اثرات اس کے باطن پر پڑتے ہیں۔ اسی طرح اس کے باطن میں بعض ایسے تصورات اور تاثرات پیدا ہوتے ہیں، ایسے احساسات اور جذبات جنم لیتے ہیں جن کے اثرات اس کے ظاہر پر فوراً ہی محسوس ہو

جاتے ہیں۔

اس لیے شریعت نے سب سے پہلے طہارت اور پاکیزگی دونوں پر زور دیتے ہوئے قلب اور جسم دونوں کی پاکیزگی اور ظاہر اور باطن دونوں کی طہارت کو یقینی بنانے کی کوشش کی ہے۔ قرآن مجید نے جہاں جسم اور لباس کو ظاہری ناپاکیوں سے بچانے اور پاک کرنے اور پاک رکھنے کا حکم دیا ہے، جہاں جسم کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے بچانے کے لیے ہدایات دی ہیں وہاں قلب اور روح کو بھی اخلاقی رذائل سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ قلب اور ضمیر کو ماسوی اللہ کا مرکز بننے سے بچانا اور صرف اللہ کے لیے خاص کر لینا یہ قلب وضمیر کی پاکیزگی ہے۔ پاکیزگی اور طہارت کے یہ چہارگانہ مراحل امام غزالی نے بہت تفصیل سے اپنی متعدد کتابوں میں بیان کیے ہیں۔ یعنی:

۱۔ جسم ولباس کو ظاہری ناپاکیوں سے بچانا اور پاک کرنا۔

۲۔ جسم کو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے بچانا۔

۳۔ قلب اور روح کو اخلاقی رذائل سے پاک کرنا۔

۴۔ قلب اور ضمیر کو ماسوی اللہ کا مرکز بننے سے بچانا اور صرف اللہ کے لیے خاص کر لینا۔

جب انسان ظاہری اور باطنی طور پر پاکیزگی اختیار کر لیتا ہے تو پھر وہ اللہ کی عبادت کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ شریعت کے احکام میں سب سے اولین حکم، اور مقاصد میں سب سے پہلا مقصد اللہ اور بندے کے درمیان تعلق کو مضبوط بنانا ہے۔ یوں تو تعلق کی یہ مضبوطی شریعت کے سارے احکام کا مقصد ہے اور شریعت کے ہر حکم پر عمل کرنے سے یہ تعلق مضبوط ہوتا ہے، بشرطیکہ اللہ کے حکم کی پابندی کا عزم کرتے ہوئے اور اللہ کی رضا کے حصول کی خاطر احکام شریعت پر عملدرآمد کیا جائے۔ لیکن خاص طور پر جن اعمال واحکام کو عبادات کہا جاتا ہے ان کا تو سب سے اولین مقصد یہی ہے۔ انسانوں کو عبادت کے لیے آمادہ کرنے کی خاطر اور یہ بتانے کی خاطر کہ جب انسان اللہ کے سامنے سربسجود ہوتا ہے اور اللہ کی عبادت کرتا ہے تو دراصل وہ اپنے کو ان تمام کائناتی قوتوں کا ہم سفر بنا لیتا ہے جو اللہ کے حکم پر عمل پیرا ہیں اور کائنات کے اس نظام میں اللہ کے حکم کی فرمانبرداری کر رہی ہیں۔

یہ کائنات پوری کی پوری، یہ تمام سیارے، فلکیات، ثوابت یہ اللہ کے حکم پر عمل پیرا ہیں

اور اللہ کے حکم سے ذرہ برابر انحراف نہیں کرتے۔''ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعا و كرها ''آسمانوں اور زمینوں میں جو کچھ ہے وہ سب اللہ کے حضور سجدہ ریز ہے، اپنی مرضی سے بھی اور بغیر مرضی کے بھی۔ وہ مجبور ہے کہ اللہ کے حکم کی پابندی کرے اور اللہ نے جس طرح سے اس کو اپنے حکم کا زیر نگین کیا ہے اس حکم پر کاربند رہے۔''وإن من شئ إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم ''ہر شے زبان حال یا زبان قال سے یا اپنے طرز عمل سے اللہ کی تسبیح اور تحمید میں مصروف ہے۔ بعض انسانوں کو یہ تسبیح وتحمید سمجھ میں آتی ہے بعض کو نہیں آتی۔ لیکن اگر انسان عبادت کرتے ہوئے یہ شعور رکھے کہ وہ کائنات کی ان تمام قوتوں کے ساتھ شریک سفر ہے، ان کا ہم منزل ہے جو اللہ کے حضور رواں دواں ہیں تو اس کی عبادت میں ایک نئی معنویت اور ایک نئی شان پیدا ہو جاتی ہے۔

اسی پاکیزگی اور ظاہری طہارت کی بنیاد پر اسلامی شریعت انسانوں کی زندگی کو منظم اور استوار کرنا چاہتی ہے۔ ایک دفعہ اندرونی اور بیرونی پاکیزگی حاصل کرنے کے بعد جب انسان شریعت کے احکام پر عمل کرتا ہے تو اس کے نتیجے میں ایک نیا انداز زندگی سامنے آتا ہے۔ اس نئے انداز سے ایک ایسی روحانی تہذیب قائم ہوتی ہے، ایک ایسا پاکیزہ تمدن اُبھرتا ہے جس کے بارے میں یہ امید کی جاتی ہے کہ اس کی اساس پاکیزگی، اعمال کی صفائی، دلوں کی صفائی اور تعلق مع اللہ پر ہوتی ہے۔ یہ ہے وہ روحانی اساس جس کی بنیاد پر شریعت کے احکام دیے گئے۔

یہ سوال فقہائے اسلام کے درمیان شروع سے زیر بحث رہا ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں دیے جانے والے احکام، یعنی اوامر ونواہی کے کوئی مقاصد اور اہداف ہیں یا ان سب کا مقصد محض انسانوں کی آزمائش ہے۔ یہ سوال اس لیے پیدا ہوا کہ قرآن پاک میں کئی جگہ یہ بتایا گیا ہے کہ ہم نے موت وحیات کا یہ سارا سلسلہ اس لیے پیدا کیا ہے کہ ہم آزما کر یہ دکھانا چاہتے ہیں کہ کون نیکوکار ہے اور کون بدکار ہے۔''ليبلوكم ايكم احسن عملا ''اللہ تعالیٰ آزمانا چاہتا ہے، ایک امتحان کرنا چاہتا ہے جس سے تمام مخلوقات کے سامنے یہ واضح ہو جائے کہ انسانوں میں نیکوکار کون ہے اور خطاکار کون۔

بعض مفکرین اسلام نے یہ رائے ظاہر کی کہ چونکہ اصل مقصد نیکوکاروں اور خطاکاروں کا

تعین ہے اس لیے فی نفسہ ہر ہر حکم میں کسی حکمت یا مقصد کا پایا جانا ضروری نہیں۔ بعض فقہائے اسلام نے اس کی مثال دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کوئی آقا اپنے ملازمین یا غلاموں کی دیانتداری کا امتحان لینا چاہے یا کارکردگی کا جانچنا چاہے اور اس کے لیے کوئی ذمہ داری ان کے سپرد کردے تو یہ ضروری نہیں کہ خود اس ذمہ داری یا اس کام میں بھی فی نفسہ کوئی حکمت یا مقصد موجود ہو، اس ذمہ داری یا کارمفوضہ کا یہ مقصد کافی ہے کہ اس کے ذریعے ملازمین یا خادموں کی دیانتداری جانچنا مقصود ہے۔ یہی کیفیت ان حضرات کی رائے میں شریعت کے احکام کی بھی ہے۔ اس لیے شریعت کے جزوی احکام میں کوئی حکمت یا مصلحت تلاش کرنا ان حضرات کے خیال میں غیر ضروری ہے۔

کچھ اور اہل علم جن پر توحید اور ذات الٰہی کے قادر مطلق ہونے کا تصور بہت زیادہ غالب تھا انہوں نے یہ محسوس کیا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے احکام کو مصلحتوں کا پابند قرار دیا جائے یا مصلحتوں کی بنیاد پر صادر ہونے والا قرار دیا جائے تو یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے خلاف ہے۔ کسی مصلحت یا مقصد کا پابند تو انسان ہوتا ہے، یا دوسری مخلوقات ہوتی ہیں جن کی صلاحیتیں محدود ہیں، اختیارات محدود ہیں، قوت محدود ہے، اس لیے وہ کسی نہ کسی مفاد یا مقصد کی خاطر کوئی کام کرتے ہیں۔ وہ ذات جو قادر مطلق ہو، جس کے اختیار اور قوت کی کوئی حد نہ ہو اس کو کسی قاعدے یا ضابطے کا پابند کرنا یا سمجھنا درست نہیں۔

ان چند انفرادی یا بہت اقلیتی آراء کے ساتھ ساتھ اہل علم کی غالب ترین اکثریت کی رائے یہ رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام احکام مصلحت اور مقصد پر مبنی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات حکیم مطلق ہے اور ''فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة'' کسی حکیم کا فعل حکمت اور دانائی سے خالی نہیں ہوتا۔ جو ذات تمام دانائیوں اور حکمتوں کا سرچشمہ ہے اس کے فیصلے اور اس کے احکام حکمتوں سے کیسے خالی ہو سکتے ہیں۔

قرآن مجید کو اگر دیکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ قرآن مجید جہاں قانون ہے وہاں وہ حکمت بھی ہے، بشیر و نذیر بھی ہے اور ان تمام خصائص کا جامع ہے جو سابقہ آسمانی کتابوں میں رکھی گئیں۔ تورات کی بنیادی صفت تعلیم اور انذار معلوم ہوتی ہے۔ تورات میں قانون کے احکام دیے گئے اور یہودیوں کو ان کے انجام سے ڈرایا گیا۔ گویا انذار کی صفت تورات میں

نمایاں طور پر سامنے آتی ہے۔ اس کے مقابلے میں انجیل قانون الٰہی کی حکمت پر زیادہ زور دیتی ہے۔ اس نے برتر اخلاقی اصول پر روشنی ڈالی ہے اور آسمانی بادشاہت کی نویدیں سنائی ہیں۔ اس اعتبار سے انجیل تبشیر کا فریضہ انجام دیتی ہے۔ قرآن مجید میں انذار بھی ہے اور تبشیر بھی ہے۔ قرآن مجید میں قانون بھی ہے اور قانون کی حکمت بھی ہے۔ قرآن مجید میں تورات کی طرح کے سخت قوانین بھی ہیں۔ بعض قوانین بعینہ وہ ہیں جس طرح تورات میں آئے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان قوانین کی برتر اخلاقی اور روحانی حکمت اور مقصد کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ قرآن مجید کے احکام میں کوئی حکمت یا مصلحت نہیں ہے یہ شریعت کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اسی کتاب میں جس کا ابھی ذکر ہوا، یعنی حجۃ اللہ البالغۃ کے مقدمے میں بہت تفصیل سے یہ بیان کیا ہے کہ یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ شریعت کے احکام میں کوئی مصلحتیں یا حکمتیں نہیں ہیں۔ انہوں نے مثالیں دے کر ایک ایک کر کے یہ بتایا ہے کہ یہ خیال بالکل بے بنیاد اور غلط ہے، متقدمین کے زمانے سے ہی کچھ حضرات نے قرآن پاک اور شریعت کے احکام میں حکمت اور مصلحت کی تلاش کو اپنی دلچسپی کا خصوصی میدان قرار دیا۔ ان اہل علم میں حکیم ترمذی، امام قفال شاشی، امام غزالی کے جلیل القدر استاد امام الحرمین عبدالملک الجوینی اور خود امام غزالی بہت نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ ان حضرات نے مقاصد شریعت کی تلاش اور تہذیب وتدوین کو اپنے علمی کاموں کا ایک اہم حصہ قرار دیا ہے اور اپنی تحریروں میں مقاصد شریعت کے فلسفہ کو مرتب کرنے کی کوشش کی ہے۔ امام الحرمین نے کتاب البرہان میں، امام غزالی نے کتاب المستصفی میں اور دوسری تحریروں میں مقاصد شریعت پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان حضرات کے بعد سلطان العلماء علامہ عزالدین بن عبدالسلام السلمی، ان کے شاگرد امام قرافی، ان کے شاگرد امام شاطبی کا کام اس میدان میں بہت نمایاں اور تاریخ ساز ہے۔ دوسری طرف علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن القیم ہیں، ان حضرات نے پورے پورے کتب خانے اس پر تیار کر دیئے کہ شریعت کے احکام کے مقاصد کیا ہیں، حکمتیں اور مصلحتیں کیا ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اس کو علم اسرار دین کا نام دیا ہے۔ متقدمین نے اس کو مقاصد

شریعت کا نام دیا تھا۔ کسی نے اس کو حکمت کا نام دیا، کسی نے اس کو محاسن شریعت کا نام دیا، نام مختلف رہے ہوں، لیکن مقصد اور مندرجات سب کے ہاں ایک ہی ہیں۔

عبارا تنا شتی و حسنک واحد

و کل إلی ذالک الجمال یشیر

شاہ صاحب نے اس کو دینی علوم کا گل سرسبد اور اسلامی علوم وفنون کی بنیاد قرار دیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ ان سب ائمہ فقہاء میں سے جن کا میں نے نام لیا ہے امام شاطبی اس فن میں امامت کا درجہ رکھتے ہیں اور علم مقاصد شریعت کو یعنی احکام شریعت میں حکمت اور لم کی تلاش کو انہوں نے ایک انتہائی منظم، مربوط، مدلل اور مرتب علم کی شکل دے دی ہے۔

☆

دُوسرا خطبہ

اسلامی شریعت: خصائص، مقاصد اور حکمت

اسلامی شریعت جس کے عمومی تعارف پر کل گفتگو کی جا چکی ہے۔ آج اس کے خصائص، مقاصد اور حکمت پر گفتگو مقصود ہے۔ چند خصائص کا کل ذکر کیا جا چکا ہے جو عمومی نوعیت رکھتے ہیں۔ آج جن خصائص کا خاص طور پر تذکرہ کیا جا رہا ہے یہ وہ خصائص ہیں جن کا تعلق شریعت کی حکمت اور مقاصد سے ہے۔ کل عرض کیا گیا تھا کہ شریعت کے تمام احکام ایک حکمت پر مبنی ہیں۔ یہ حکمت جس کا ذکر قرآنِ پاک میں بھی بار بار آیا ہے، جس کی تعلیم رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کو دی، جس کا ذکر احادیث میں ملتا ہے، جو اس حکمت کا قرآن مجید کے بعد سب سے بڑا ماخذ ہے یہ حکمت جملہ احکام شریعت کی اساس ہے، صحابہ کرامؓ جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کی صحبت میں تربیت پائی۔ انھوں نے جابجا شریعت کے احکام کی حکمتوں کو بیان کیا ہے، خود رسول اللہ ﷺ کا طرز عمل یہ تھا کہ آپ کبار صحابہ کرام کی خاص طور پر تربیت فرمایا کرتے تھے کہ وہ شریعت کے احکام کی حکمت، علت اور مصلحت سے واقف ہوں اور آئندہ آنے والے مسائل اور احکام دریافت کرنے میں شریعت کی حکمت، مصلحت اور علت سے رہنمائی حاصل کریں۔

سیرت کے واقعات سے پتا چلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانے میں، خاص طور پر مدینہ منورہ کے سالوں میں، صحابہ کرام نے متعدد معاملات میں اپنے اجتہاد سے کام لیا۔ رسول اللہ ﷺ نے اس اجتہاد کو بعض اوقات پسند فرمایا، بعض اوقات اس میں جزوی اصلاح فرمائی اور اگر کہیں غلطی محسوس ہوئی تو اس غلطی کی نشاندہی فرما دی۔ اس اجتہاد کی بہت سی مثالیں کتب حدیث اور کتب سیرت میں موجود ہیں۔ ظاہر ہے کہ اجتہاد کا فریضہ اسی وقت انجام دیا جا سکتا ہے جب اجتہاد کرنے والا مجتہد ان احکام کی حکمت، مصلحت اور علت سے واقف ہو جن پر

قیاس کر کے وہ اجتہاد سے کام لے رہا ہے۔ اس لیے اجتہاد کے عمل میں جیسا کہ تمام علمائے اصول نے بیان کیا ہے۔ علت کی تلاش اور علت کی دریافت ایک بنیادی اساس کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہی علت کے مباحث ہیں جن سے فقہائے کرام نے مقاصد شریعت کا عظیم الشان علم دریافت کیا ہے۔

امام الحرمین امام ابوالمعالی عبدالملک الجوینی (متوفی ۴۷۸ھ) ان کے نامور شاگرد حجۃ الاسلام امام محمد الغزالی (متوفی ۵۰۵ھ) اور ان کے بعد آنے والے درجنوں نہیں بلکہ سیکڑوں علمائے اصول نے شریعت کے احکام کی علتوں، مصلحتوں اور حکمتوں پر صدیوں غور کیا ہے اور ایک پورا کتب خانہ تیار کر دیا ہے جس کی بنیاد پر آئندہ شریعت کے احکام پر غور کرنا، ان کی بنیاد پر احکام معلوم کرنا اور ہر علاقے اور زمانے میں شریعت کے احکام کو منطبق کر کے دکھانا نسبتاً آسان کام ہو گیا ہے۔

احادیث میں یہ مثالیں بھی ملتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کو اجتہاد کی تعلیم دیتے ہوئے مختلف نئے معاملات کو شریعت کے ثابت شدہ احکام پر قیاس کرنے کی تربیت دی، چنانچہ ایک خاتون نے ایک مرتبہ پوچھا اور یہ غالباً حجۃ الوداع کے موقع کی بات ہے، ہزاروں صحابہ کرام موجود تھے، ان کی موجودگی میں خاتون نے دریافت کیا کہ میرے والد پر حج فرض تھا، لیکن وہ حج نہیں کر سکے، تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتی ہوں؟ رسول اللہ ﷺ نے جواباً پوچھا کہ اگر تمھارے والد پر کوئی قرض ہوتا اور تم ادا کرتیں تو کیا وہ ادا ہو جاتا؟ خاتون نے عرض کیا کہ بالکل ادا ہو جاتا، تو آپ نے فرمایا: ''فحجّی عنه'' پھر ان کی طرف سے حج بھی کر لو۔ یہ گویا اس بات کی واضح نشاندہی تھی کہ شریعت میں جو احکام بیان ہوئے ہیں ان کی نوعیت، ان کی حکمت اور مصلحت پر غور کیا جائے تو وہ علت یعنی مشترک اساس خود بخود سامنے آ جاتی ہے جس سے کام لے کر نئے مسائل کے احکام معلوم کیے جا سکتے ہیں۔

صحابہ کرام اور تابعین کی زندگی میں ایسی سیکڑوں مثالیں ملتی ہیں جن میں انھوں نے قیاس سے کام لیا، نئے معاملات کے بارے میں اجتہاد کیا۔ اجتہاد کے عمل میں انھوں نے احکام کی علت پر غور کیا، جو حکمت اور مصلحت شارع کے پیش نظر تھی اس کو دریافت کیا، بعض اوقات اس کو بیان بھی کیا اور اس طرح ایک ایسی شاہراہ قائم فرما دی جس پر چل کر بعد میں آنے والوں

کے لیے حکمت شریعت پر غور کرنا بہت آسان ہو گیا۔

قرآن مجید اور احادیث میں شریعت کے جو احکام بیان ہوئے ہیں ان پر غور کیا جائے تو بعض ایسے کلیات ہمارے سامنے آتے ہیں، بعض ایسے اصول دریافت ہوتے ہیں جو شریعت کے مختلف احکام میں پیش نظر رہے ہیں۔ ان کلیات اور ان اصولوں پر عملدرآمد احکام شریعت کا مقصد بھی ہے اور آئندہ آنے والے مجتہدین اور قانون سازوں کے لیے ان اصولوں میں رہنمائی کا بندوبست بھی ہے۔ قرآن مجید کی اس آیت سے تو ہم سب واقف ہیں جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہم نے اپنے رسولوں کو واضح نشانیاں دے کر اس لیے بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اس لیے اُتاری کہ لوگ عدل وانصاف پر قائم ہو جائیں۔ انسانوں کے مابین عدل وانصاف مکمل طور پر قائم ہو جائے۔ لیقوم الناس بالقسط ۔ گویا عدل وانصاف کا قیام قانونی سطح پر بھی اور حقیقی سطح پر بھی شریعت کے بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول ہے۔

مشہور مفکر اسلام اور فقیہ، محدث اور سیرت نگار علامہ ابن القیم (متوفی ۷۵۱ھ) نے ایک جگہ لکھا ہے کہ شریعت کے احکام تمام تر عدل ہیں۔ شریعت سراپا عدل ہے۔ جہاں شریعت ہے وہاں عدل ہے۔ جہاں عدل ہے وہاں شریعت ہونی چاہیے۔ اور جہاں عدل نہیں ہے وہاں شریعت نہیں ہو سکتی۔ بالفاظ دیگر اگر کوئی شخص شریعت کے احکام کی ایسی تعبیر کرتا ہے جس کے نتیجے میں عدل قائم نہیں ہوتا تو وہ تعبیر نظر ثانی کی محتاج ہے۔

قرآن مجید میں پہلی مرتبہ عدل کے مختلف پہلوؤں اور مختلف سطحوں کی نشاندہی کی گئی، اسلام سے پہلے دنیا عدل کے ایک ہی تصور سے واقف تھی اور یہ وہ عدل تھا جو بادشاہ، حکمران اور بانیان ریاست اپنی رعایا کے درمیان کیا کرتے تھے۔ عدالتیں، قاضی اور مجسٹریٹ کیا کرتے تھے۔ اس عدل کی بنیاد صرف اس پر ہے کہ مقدمے کے فریقین نے جو موقف بیان کیا ہے اس کو اطمینان سے سن لیا جائے۔ لوگوں کے دلائل اور گواہیاں سامنے رکھی جائیں، شواہد و ثبوت کا اچھی طرح سے جائزہ لے لیا جائے اور جس کا موقف آخر میں وزنی معلوم ہو اُس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے۔ یہ عدل وانصاف کا قانونی مفہوم ہے۔ یہ عدل کا وہ درجہ ہے جس کو آپ قانونی انصاف کے نام سے یاد کر سکتے ہیں۔ قرآن مجید نے محض اس درجہ پر اکتفا نہیں فرمایا، بلکہ جہاں حکمرانوں کو انصاف کا حکم دیا ہے، جہاں عدالتوں کو انصاف کرنے کی

تلقین کی ہے وہاں افراد کو بھی عدل وانصاف کا حکم دیا ہے۔

ظاہر ہے عدل وانصاف کے جو تقاضے قاضی یا حکمران یا ریاست انجام دے گی اس کی سطح اور ہوگی، جب افراد عدل وانصاف کا فریضہ انجام دیں گے تو ان کی سطح اور ہوگی۔ اس انفرادی عدل کے لیے لازمی شرط یہ ہے کہ وہ افراد سب سے پہلے خود اپنے ساتھ عدل کر رہے ہوں۔ ان کے اپنے مزاج اور رویّے میں اعتدال پایا جاتا ہو۔ اعتدال عدل ہی سے نکلا ہے۔ اعتدال عدل ہی کی ایک شکل ہے۔ انسان اپنے رویے میں جب توازن پیدا کرے گا، اپنے اندر سے پیدا ہونے والے تقاضوں کے درمیان توازن سے کام لے گا، جسمانی، روحانی، اخلاقی، نفسیاتی، جذباتی، ان تمام تقاضوں کے درمیان اعتدال کے رویے کو اختیار کرے گا تبھی وہ دوسروں کے ساتھ عدل سے کام لے سکے گا۔ جو انسان غصے کے وقت اپنے آپے میں نہ رہے وہ عدل نہیں کرسکتا۔ نہ اپنے ساتھ عدل کرسکتا ہے نہ دوسروں کے ساتھ عدل کرسکتا ہے۔ جو شخص مادی تقاضوں اور شہوات میں بہہ جائے اور اپنی اعلیٰ اخلاقی ذمہ داریوں کو بھول جائے وہ عدل کے تقاضے ادا نہیں کرسکتا۔ جو انسان اپنے خود ساختہ اخلاقی خول میں اس طرح بند ہو جائے کہ زندگی کے حقائق کو بھول جائے یا زندگی کے مادی تقاضوں کو نظر انداز کردے، وہ کبھی عدل سے کام نہیں لے سکتا۔

رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کی جابجا اس طرح تربیت فرمائی کہ صحابہ کرام کی زندگیوں میں وہ غیر معمولی توازن قائم ہوگیا جو انسانوں کی تاریخ میں خال خال ہی قائم ہوا ہے۔ ہر صحابی اس بارے میں آسمان ہدایت کا ایک ستارہ ہے جس نے منزل کی رہنمائی اس طرح کی ہے کہ اس منزل تک پہنچنے والے توازن اور اعتدال کی اس صفت کا مظہر بن گئے جو قرآن مجید اور شریعت کا منشا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ درحقیقت اس کے ذمے کون کون سے حقوق واجب الادا ہیں۔ دوسروں کے کون کون سے معاملات ہیں جو اس کو انجام دینے ہیں۔

شریعت نے انسانوں کی تربیت اس انداز سے کی ہے کہ سب انسان اپنے حقوق کے لیے لڑنے اور کوشاں رہنے کے بجائے دوسروں کے حقوق ادا کرنے کے لیے کوشاں رہیں۔ یہ رویے کی بات ہے۔ آج مغربی دنیا نے رویہ یہ پیدا کردیا ہے کہ ہر شخص صرف اپنی ذات کی فکر کرے، نفسی نفسی ہی اس کا شعار ہو۔ آج ہر شخص کو مغربی جمہوریت نے یہ سکھا دیا ہے کہ ہر شخص

اپنے حق کے لیے تلوار لے کر نکل آئے اور اپنے حقیقی یا موہومہ حقوق کے حصول لیے پوری زندگی کشمکش میں مبتلا رہے۔ اگر کسی معاشرہ میں یہ رویہ جنم لے لے تو اس کا نتیجہ سوائے اختلاف، تشتت اور معاشرت میں کشاکش کے کچھ نہیں ہوسکتا۔ اس کے برعکس شریعت نے جو مزاج بنایا وہ یہ ہے کہ ہر انسان اس بات کا اہتمام رکھے کہ میرے ذمے دوسروں کے کون کون سے حقوق واجب الادا ہیں جو مجھے ادا کرنے ہیں۔ اگر میں دوسروں کے حقوق ادا کرتا رہوں اور دوسرے میرے حقوق ادا کرتے رہیں تو نہ مجھے اپنے حق کا مطالبہ کرنے کی ضرورت پیش آئے گی، نہ دوسروں کو اپنے حقوق کا مطالبہ کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ مزید برآں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ مطالبے کے نتیجے میں اگر کوئی حق مجھے ملے گا تو میں اس کو اپنی کامیابی قرار دوں گا اور دوسرا اپنی کمزوری بلکہ شکست سمجھے گا۔ اس سے دوری بھی پیدا ہوگی، کشاکش بھی پیدا ہوگی اور معاشرے میں یکجہتی، برادری اور اخوت کے جذبات مزید کمزور پڑیں گے۔

لیکن اگر معاشرے میں موجود میرے بہن بھائیوں کو یہ یقین ہو جائے کہ میں ان کے حق کی ادائیگی کے لیے اسی طرح پریشان اور سرگرداں ہوں جس طرح دوسرے لوگ اپنے حق کی تلاش میں رہتے ہیں تو ان کے دل میں میرے لیے احترام اور محبت کا جذبہ پیدا ہوگا۔ وہ جب میرے ساتھ یہی رویہ اختیار کریں گے تو میرے دل میں ان کے لیے احترام اور محبت کا جذبہ پیدا ہوگا۔ حقوق بھی ادا ہوتے جائیں گے۔ حقوق کے لیے جھگڑا کرنے کی نوبت پیش نہیں آئے گی اور معاشرے میں وحدت، یکجہتی، اخوت اور محبت کے جذبات اور احساسات فروغ پاتے جائیں گے۔

یوں شریعت نے عدل و انصاف اور اخوت ان دونوں کو ملا دیا ہے۔ مغربی دنیا میں تو طویل عرصے سے، انقلاب فرانس کے زمانے سے، یہ نعرے لگائے جا رہے ہیں۔ عدل کا نعرہ بھی لگایا جا رہا ہے۔ برادری کا نعرہ بھی لگایا جا رہا ہے اور مساوات کا نعرہ بھی لگایا جا رہا ہے۔ لیکن نہ انقلاب فرانس کے علمبرداروں نے عدل کو واضح کرنے کی کوشش کی، نہ اخوت کو بیان کیا ہے، نہ مساوات کے تقاضے اس طرح بیان کیے کہ عدل اور برادری کے ساتھ ہم آہنگ ہو جائیں۔ چنانچہ یہ تینوں الفاظ نعروں کے طور پر آج بھی استعمال ہوتے ہیں۔ عمل کی میزان میں یہ آج بھی اتنے ہی ہلکے ہیں جتنے پہلے ہلکے تھے۔ اس کے برعکس اسلامی شریعت میں ان تمام

اصولوں کو۔ میں نعرے نہیں کہوں گا، ان تمام اصولوں کو۔ ایک دوسرے سے مربوط بھی کیا ہے، ایک دوسرے سے ہم آہنگ بھی کیا ہے اور اس انداز سے ان کے تفصیلی احکام بیان کیے ہیں کہ ان سب پر عملدرآمد خود بخود ہوتا چلا جائے۔

ایک خوبصورت نعرہ لگا دینا تو بہت آسان ہے۔ تقریریں اور گفتگو میں خوبصورت نعروں سے سجا دینا کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ یہ تو افلاطون اور ارسطو کے زمانوں سے بھی پہلے سے ہو رہا ہے۔ کیا افلاطون اور ارسطو نے بہت اچھے اچھے نعرے نہیں لگائے؟ کیا افلاطون نے جس خیالی ریاست اور معاشرے کا تصور پیش کیا تھا اس میں یہی جذبہ نہیں تھا کہ بہت اچھے اچھے نعروں پر مبنی ایک ایسے نظام کا خاکہ بنایا جائے جو انسانوں کے لیے بہت مثالی حیثیت رکھتا ہو؟ لیکن یہ مثالی دنیا کیوں وجود میں نہیں آسکی؟ یہ یوٹوپیا کیوں قائم نہ ہو سکی؟ یوٹوپیا کے معنی یہی بن گئے کہ وہ مثالی دنیا جو کبھی وجود میں نہ آسکے۔ یہ تصور کیوں حقیقت کا روپ نہیں دھار سکا؟ اس لیے نہیں دھار سکا کہ اوّل تو جو نعرے افلاطون نے لگائے ان نعروں کو روبہ عمل لانے کے لیے تفصیلی ہدایات اس نے نہیں دیں۔ اور اگر دیں تو وہ قابل عمل نہیں تھیں۔ اس کی ہدایات میں مساوات نہیں تھی۔ اس کے نظام میں کرامت آدم نہیں تھی۔ اس کی مثالی ریاست میں انسانوں کو تقسیم کیا گیا تھا کہ فلاں انسان اعلیٰ درجے کے انسان ہیں، فلاں درمیانے درجے کے انسان ہیں، اور فلاں انسان گھٹیا درجے کے انسان ہیں۔

ظاہر بات ہے کہ جب مساوات نہیں ہوگی تو اخوت اور برادری بھی نہیں ہو سکتی۔ بھائی بھائی ہوں گے، تو برابر ہوں گے۔ یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ بھائی بھائی بھی ہوں اور برابر بھی نہ ہوں۔ لہٰذا اخوت اور مساوات لازم وملزوم ہیں۔ پھر عدل وانصاف اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک سب برابر نہ ہوں۔ اگر حاکم ومحکوم برابر نہیں ہیں تو محکوم کو عدل وانصاف کیسے ملے گا۔ اگر دولت مند اور فقیر برابر نہیں ہیں تو فقیر کو عدل وانصاف کیسے ملے گا۔ اگر بااثر اور بے اثر برابر نہیں ہیں تو بے اثر کو عدل وانصاف کیسے ملے گا۔

اس لیے شریعت نے ان تمام اصولوں کو ایک دوسرے سے وابستہ اور ان سب کو آپس میں لازم وملزوم قرار دیا ہے۔ ایک کے تقاضوں پر عملدرآمد اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک دوسرے کے تقاضوں پر بھی عمل نہ کیا جائے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک بہت اہم اصول جو

قرآن پاک نے بیان کیا ہے جس کی بنیاد پر شریعت کے بہت سے احکام دیے گئے ہیں وہ کرامت آدم کا اصول ہے۔ ''ولقد کرمنا بنی آدم'' ہم نے آدم کی اولاد کو مکرم قرار دے دیا ہے۔ اس تکریم میں مسلم یا غیر مسلم کی، عالم یا جاہل کی، مشرقی یا مغربی کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ ہر وہ انسان جو آدم کی اولاد ہے وہ کرامت کے اُس مقام پر فائز ہے جو خالق کائنات نے انسانوں کو عطا فرمایا ہے۔ ظاہر ہے مساوات کا لازمی تقاضا کرامت آدم ہے۔ اگر سب انسان برابر ہیں تو سب یکساں طور پر مکرم ہیں۔ اگر سب یکساں طور پر مکرم ہیں تو سب برابر ہیں۔ برابر ہیں تو عدل بھی قائم ہوگا۔ برابر ہیں تو اخوت بھی قائم ہوگی۔

اگر یہ چاروں اصول مان لیے جائیں تو شریعت کی حکمت تشریع کا پانچواں اصول بھی ماننا پڑے گا اور وہ یہ کہ انسانوں کے درمیان جو تعلق پایا جاتا ہے اس کی بنیادی روح اور اساس تکافل ہے۔ میں دوسرے انسانوں کا کفیل ہوں۔ دوسرے انسان میرے کفیل ہیں۔ یہ تصور کہ ہر انسان اپنی ذات میں مگن ہو، اس کو دوسرے انسانوں کی فلاح و بہبود سے غرض نہ ہو! یہ جدید مغربی تصور تو ہوسکتا ہے، یہ اسلامی تصور نہیں ہے۔ اسلام میں انسانوں کو انسانوں سے اس طرح جوڑا گیا ہے جس طرح سے ایک دیوار بنانے کے لیے اینٹیں ایک دوسرے سے جوڑی جاتی ہیں۔ ہر انسان ایک اینٹ ہے جو ایک دیوار کا حصہ ہے۔ اس کی اپنی شخصیت اور انفرادیت بھی ہے، جس کو کوئی شخص مجروح نہیں کرسکتا، وہ عدل کا حقدار بھی ہے۔ وہ اخوت اور کرامت میں بھی اپنا حصہ رکھتا ہے، اس کو مساوات بھی دوسرے انسانوں کے ساتھ حاصل ہے۔ وہ ایک معاشرے اور اجتماع کا حصہ بھی ہے۔ وہ ایک خاندان کا فرد بھی ہے۔ وہ دوستوں اور جاننے پہچاننے والوں کے ایک حلقے کا رکن بھی ہے۔ وہ ایک ریاست کا شہری بھی ہے۔ وہ پوری انسانیت کا ایک فرد ہے۔ ان سب جگہوں پر اس کی ذمہ داریاں الگ الگ ہیں۔

یہ سب ذمہ داریاں یکطرفہ نہیں ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ میری ذمہ داری بطور شہری کے تو موجود ہو لیکن ریاست کی میرے بارے میں کوئی ذمہ داری نہ ہو۔ اگر میری ذمہ داری ریاست اور ریاست کے ذمہ داروں کے بارے میں ہے تو ان کی ذمہ داری میرے بارے میں ہے۔ اگر میری ذمہ داریوں میں معاشرتی معاملات شامل ہیں تو معاشرے کی ذمہ داریوں میں میرے حقوق و فرائض بھی شامل ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کو تکافل کے لفظ سے بعض عرب

مصنفین نے یاد کیا ہے۔ جس کے معنی دوطرفہ کفیل بننے کے ہیں۔ ہر شخص اس دوطرفہ کفالت میں شریک ہے۔ وہ دوسروں کے معاملات اور مسائل کا کفیل ہے۔ دوسرے اس کے معاملات اور ذمہ داریوں کے کفیل ہیں۔

یہ اصول جب ایک مرتبہ معاشرے میں قائم ہو جائیں اور پورے طور پر روبہ عمل آ جائیں تو اس کے نتیجے میں ایک ایسی کیفیت جنم لیتی ہے جس کو بعض جدید عرب مصنفین نے آزادی اور حریت کے عنوان سے یاد کیا ہے۔ قرآن مجید ہر انسان کو آزاد تصور کرتا ہے۔ شریعت نے ہر انسان کے لیے اصل مقام و مرتبہ اس کے آزاد اور مستقل بالذات انسان ہونے کا رکھا ہے۔ ماضی میں اگر غلامی رہی تو وہ ایک عارضی چیز تھی، ایک وقتی سزا تھی جیسے سزائے قید ہوتی ہے، عمر قید ہوتی ہے۔ عمر قید بھی ایک طرح کی غلامی ہے۔ اسلام نے اگر غلامی کو برداشت کیا تو بعض بین الاقوامی حالات کی وجہ سے برداشت کیا۔ اس کی حیثیت ایک محدود انداز میں ایک سزا کی تھی۔ جیسے جیسے وقت گزرتا گیا وہ تصور بدلتا گیا۔ حالات بہتر ہوتے گئے۔ غلامی ختم ہوتی گئی۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ جب غلامی کا یہ محدود تصور موجود بھی تھا، سزا کے طور پر غلامی ایک حد تک رائج بھی تھی، اس وقت بھی ان غلاموں کو جو مسلم معاشرے میں رہتے تھے آج کے ان آزادوں سے بڑھ کر مقام و مرتبہ حاصل تھا جو آج کی نام نہاد آزاد دنیا میں مقیم ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ آج کی اس آزاد دنیا میں بہت سے لوگوں کو وہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ مجھے یہ بات عرض کرنے میں کوئی تامل نہیں ہے کہ مغربی دنیا میں، جدید ترقی یافتہ مہذب دنیا میں، اور مغربی تصورات کی علمبردار دنیا میں مسلمانوں کو، اہل اسلام کو، وہ حقوق حاصل نہیں ہیں جو دور اسلام میں غلاموں کو حاصل ہوا کرتے تھے۔ دنیائے اسلام کی تاریخ میں کتنے غلام تھے جو فرمانروا بنے، جنھوں نے حکومتیں قائم کیں، جو فاتحین بنے، کتنے غلام ہیں جو صفِ اوّل کے علماء اور دینی قائدین قرار پائے۔

کتنے غلام ہیں جن کو اپنے زمانے کے خلفاء اور اکابر وقت سردار کہا کرتے تھے۔ سیدنا عمر فاروقؓ کا جملہ مشہور ہے 'ابوبکرؓ سیدنا و اعتق سیدنا '' وہ حضرت بلالؓ کی طرف اشارہ کر کے کہتے تھے کہ ابوبکرؓ ہمارے سردار ہیں اور انہوں نے ہمارے سردار بلال کو آزاد کرایا۔ حضرت

عمر فاروقؓ نے اپنی آخری زندگی میں کئی بار اس خواہش کا اظہار فرمایا کہ اگر سالم مولی حذیفہ یعنی حذیفہ کے سابق غلام جناب سالم زندہ ہوتے تو میں ان کو خلیفہ نامزد کر دیتا اور کسی سے مشورہ کرنے کی ضرورت نہ سمجھتا۔ یعنی وہ اس درجے کے انسان تھے، اپنی صلاحیت، علم، تقویٰ، کردار اور ہر اعتبار سے اس قابل تھے کہ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ جیسے خلیفہ راشد اپنی جانشینی کے لیے ان کو موزوں سمجھتے تھے۔

اسلام میں حریت یا آزادی کا تصور موجود ہے۔ شریعت اور قرآن نے جابجا اس کو بیان کیا ہے، لیکن ایک آزادی جانوروں کی آزادی ہوتی ہے۔ حیوانات کی آزادی ہوتی ہے جو جنگل میں ان کو حاصل ہے۔ جنگلوں میں ہر جانور آزاد ہوتا ہے۔ دوسری آزادی انسانوں کی آزادی ہوتی ہے جو اخلاق، کردار، روحانیت پر مبنی ان سب حدود و قیود کی پابند ہوتی ہے جو پاکیزہ انسانی معاشرہ کے لیے درکار ہیں۔ ہر شریف انسان، ہر بااخلاق و باکردار انسان خود اپنے اوپر حدود و قیود عائد کرتا ہے۔ حدود و قیود اگر انسان خود اپنے اوپر عائد نہ کرے، خود اپنے آپ کو اخلاقی حدود و قیود کا پابند نہ بنائے تو بعض صورتوں میں کوئی قانون، کوئی نظام اور کوئی بیرونی قوت اس کو اخلاق کا پابند نہیں بنا سکتی۔

اسلام نے ایک ایسا ماحول، ایسا رویہ اور ذہن پیدا کرنا چاہا ہے جس میں لوگ جسمانی طور پر تو آزاد ہوں مادی طور پر تو کسی کے غلام اور دست نگر نہ ہوں، لیکن اخلاقی طور پر خود اپنے اوپر ایسی حدود و قیود عائد کریں جس کے نتیجے میں وہ تمام اخلاقی برکات حاصل ہوں جو شریعت نے واضح طور پر بیان کی ہیں۔ یہ حدود قرآن پاک میں آئی ہیں، یہ قیود سنت میں آئی ہیں۔ ان میں سے بعض حدود ایسی ہیں جن کو اسلامی ریاست قانون کے طور پر نافذ کرنے کی پابند ہے، کچھ حدود و قیود وہ ہیں جو قانون کے طور تو نافذ نہیں ہوں گی لیکن معاشرہ اپنی رائے عامہ کے ذریعے ان پر عملدرآمد کو یقینی بنائے گا۔ کچھ حدود و قیود وہ ہیں جو فرد خود اپنی ذات پر نافذ کرے گا اور براہِ راست اللہ کو جواب دہ ہوگا۔ بعض ظاہر بیں مبصران قیود کو دیکھتے ہیں تو چیں بہ چیں ہوتے ہیں۔ وہ اسلام کے تصورِ حریت کا اندازہ نہیں کرتے۔ اسلام کا تصورِ حریت اتنا بلند ہے کہ ابھی اس کا ادراک کرنے کے لیے دنیا کو بہت آگے جانا ہے۔ بہت سے نشیب و فراز سے گزرنا ہے۔ اس کے بعد ہی دنیا کو اندازہ ہوگا کہ جس حریت کی اسلام نے تعلیم دی وہ کیا مقصود

رکھتی ہے۔ وہ کیا چیز ہے۔

ہر شخص جائز حدود میں، اخلاق شریعت کی حدود میں، قانون کی حدود میں اپنے فیصلے کرنے کا مکلف ہے اور آزاد ہے۔ کوئی شخص دوسروں پر اپنی پسند یا ناپسند مسلط نہیں کر سکتا۔ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کی یہ تربیت کردی تھی کہ وہ اس نازک فرق کو اچھی طرح سمجھ سکیں کہ کیا چیز قانون یا لازمی اخلاقی تقاضے کا درجہ رکھتی ہے اور کیا چیز ذاتی پسند ناپسند کا درجہ رکھتی ہے۔ اور کس چیز کی حیثیت ذوق کی ہے، ان سارے درجات کی پابندی وہی شخص کر سکتا ہے جو اسلام میں توازن اور اعتدال کے مفہوم کو سمجھتا ہو اور حریت کے تقاضوں کو سمجھتا ہو۔

توازن اور اعتدال ایسی چیز ہے کہ اسلام میں پہلے قدم سے ہی اس کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلام کی پوری زندگی کو اگر کسی ایک اصول یا عنوان کے تحت بیان کیا جائے تو وہ اعتدال اور توازن کا عنوان ہوگا۔ سورہ فاتحہ میں مسلمان سترہ مرتبہ جس چیز کی دعا کرتا ہے وہ توازن اور اعتدال کی صفتیں ہیں۔ ہر قسم کی افراط و تفریط سے بچ کر راہ اعتدال یا بیچ کی راس پر قائم رہنے کی دعا ہے۔ یہ اعتدال اور توازن قرآن پاک کے بیان کے مطابق کائنات میں بھی موجود ہے۔ انسان کے اندر بھی موجود ہے اور معاشرے میں بھی موجود ہونا چاہیے۔

اس کائنات میں لاتعداد قوتیں ہیں، ان قوتوں میں آپس میں کشاکش بھی رہتی ہے۔ ان قوتوں میں بعض قوتیں قوی اور بالادست ہیں، بعض قوتیں کمزور ہیں۔ لیکن ان سب کے درمیان ایک ایسا توازن اور اعتدال موجود ہے جس کی بنیاد پر یہ کائنات چل رہی ہے۔ سائنس کے ماہرین نے اس توازن کو دریافت کیا ہے۔ اسی توازن کو آئن سٹائن نے اضافیت کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ کچھ اور مفکرین اور ماہرین نے کچھ اور عنوانات کے تحت بیان کیا ہے۔ لیکن یہ حقیقت کہ کائنات میں بے شمار قوتیں ہیں جن میں ہر قوت کے اپنے تقاضے ہیں ان سب کے درمیان توازن اور اعتدال اتنی نزاکت سے قائم ہے کہ اگر وہ تھوڑا سا آگے پیچھے ہو جائے یا اس میں ذرا سا خلل واقع ہو جائے تو پوری کائنات میں افراتفری پیدا ہو سکتی ہے۔

یہی کیفیت انسان کے اندر بھی ہے۔ انسان کے اندر بھی متعدد قوتیں موجود ہیں۔ ان قوتوں میں بعض اوقات تناقض اور تعارض بھی پایا جاتا ہے۔ کشاکش بھی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن ہر معقول اور متوازن انسان کا کام یہ ہوتا ہے کہ ان رجحانات اور قوتوں کے درمیان توازن اور

اعتدال پیدا کرے۔ اسی طرح معاشرے میں بھی مختلف سطح کے لوگ ہوتے ہیں۔ مختلف رجحانات کے لوگ ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح کائنات میں تنوع پیدا کیا ہے اسی طرح انسانوں میں بھی تنوع پیدا کیا ہے۔ ہر انسان کی پسند ناپسند بہت سے دوسرے انسانوں کی پسند ناپسند سے مختلف ہوتی ہے۔ لیکن ان سب کے درمیان ایک توازن اور اعتدال موجود رہنا چاہیے۔

یہی توازن اور اعتدال اسلام کی تمام تعلیم میں اور شریعت کے جملہ پہلوؤں میں اور فقہ اسلام کے اساسی احکام میں واضح طور پر پایا جاتا ہے اور ہر ایک کو نظر آتا ہے۔ مثال کے طور پر شریعت بیک وقت ایک ربانی اور ایک الٰہی نظام بھی ہے اور بیک وقت ایک انسانی نظام بھی ہے۔ انسانی نظام اس پہلو سے ہے کہ انسانوں کے معاملات کو چلانے کے لیے ہے، انسانوں کے مسائل کو حل کرنے کے لیے ہے، انسانوں کی مشکلات کو دور کرنے کے لیے ہے، انسانوں کے سوالات کا جواب دینے کے لیے ہے۔ امت کے بہترین اور اعلیٰ ترین صلاحیتوں کے حامل انسانوں نے اپنی عقل اور فہم سے شریعت کے احکام کی بنیاد پر ہزاروں لاکھوں نئے احکام دریافت کیے ہیں۔ بعض علمائے احناف نے لکھا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اجتہاد سے جن مسائل کا خود جواب دیا ان کی تعداد چھیاسی ہزار ہے۔ امام ابوحنیفہ کے ان چھیاسی ہزار جوابات کو سامنے رکھ کر ان کے تلامذہ نے اور تلامذہ کے تلامذہ نے بعض اصول اور قواعد دریافت کیے، پھر ان اصول وقواعد پر مزید مسائل کا جواب دریافت کیا جاتا رہا۔ یہاں تک کہ بعد کے ایک فقیہ نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ کے اصول وقواعد کی روشنی میں جن مسائل کا جواب دیا گیا ہے ان کی تعداد پانچ لاکھ ہے۔ کچھ اور وقت گزرنے کے بعد ایک اور فقیہ نے اندازہ لگایا کہ یہ تعداد اس سے دگنی ہے۔ ان کا اندازہ دس لاکھ مسائل کا تھا۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اسلامی شریعت کے قواعد اور احکام میں اتنی جامعیت اور اتنی گہرائی پائی جاتی ہے، ان میں اتنی غیر معمولی وسعت پائی جاتی ہے کہ لاتعداد مسائل واحکام ان سے نکالے جارہے ہیں، نئے نئے اصول دریافت کیے جارہے ہیں۔

فقہ اسلامی کی پوری تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ شریعت کے اساسی احکام وقواعد جیسا کہ قرآن پاک اور سنت میں بیان ہوئے ہیں جیسا کہ ائمہ مجتہدین نے اپنے اجتہاد سے ان کو

مرتب و مدون کیا ہے۔ وہ ایک دائمی نمونہ ہدایت ہیں۔ ایک دائمی مصدر و ماخذ ہیں جن سے رہتی دنیا تک انسانی مسائل کا حل معلوم کیا جا سکتا ہے۔

ہماری گفتگو اعتدال، توازن اور وسعت کے بارے میں ہو رہی تھی کہ اسلام نے جس اعتدال کا حکم دیا ہے وہ اعتدال انسان کی ذات کے اندر بھی پایا جانا چاہیے۔ انسان کے طرز عمل اور رویے میں بھی موجود ہونا چاہیے اور ان تمام معاملات میں ہونا چاہیے جن سے شریعت اعتنا کرتی ہے اور ان کے توازن اور اعتدال پر انسانی زندگی کی کامیابی منحصر ہے۔ ان احادیث سے تو ہم سب واقف ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے انسان پر عائد مختلف قسم کے حقوق اور ذمہ داریوں کو بیک وقت ملحوظ رکھنے کی تاکید فرمائی ہے۔

ایک موقع پر آپ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کو ہدایت دیتے ہوئے فرمایا کہ روزے رکھو، اور کبھی کبھی روزہ کھول دو، یعنی نفلی روزے مستقل طور پر مت رکھو، کبھی افطار سے کام لو، کبھی روزے رکھو۔ رات کو پوری رات عبادت میں صرف نہ کرو۔ کچھ وقت سونے کے لیے رکھو، کچھ وقت عبادت کے لیے رکھو۔ اس لیے کہ تمھارے جسم کا بھی تم پر حق ہے۔ تمھاری آنکھوں کا بھی تم پر حق ہے۔ تمھارے گھر والوں کا بھی تم پر حق ہے۔ حتیٰ کہ تمہارے مہمانوں کا اور آمدورفت کرنے والے ملاقاتیوں کا بھی تم پر حق ہے۔

اسی طرح کی ایک بات حضرت سلمان فارسی نے بھی اپنے دوست اور مشہور صحابی حضرت ابوالدرداء سے فرمائی تھی، انھوں نے حضرت ابوالدرداء کو دیکھا کہ نماز، روزہ اور قیام اللیل میں اپنی جان کو کھپائے ہوئے ہیں، اس پر حضرت سلمان فارسی نے ان کو نصیحت کرتے ہوئے کہا کہ ایسا نہ کرو، تمہارے رب کا جہاں تم پر حق ہے وہاں تمہارے نفس کا بھی حق ہے۔ گھر والوں کا بھی حق ہے۔ اس لیے ہر حق دار کو اس کا حق توازن اور اعتدال کے ساتھ دینا چاہیے۔ حضرت ابوالدرداء نے یہ بات سنی تو رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں تشریف لائے اور عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ سلمان فارسی نے ایسا کہا ہے۔ آپ نے فرمایا ''صدق سلمان''، حضرت سلمان نے بالکل سچ کہا۔

اس سے اس بات کی تائید ہوئی کہ اعتدال و توازن جس طرح کائنات کی قوتوں کے درمیان پایا جاتا ہے، معاشرے میں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کے اندر بھی پایا جانا

چاہیے۔ جب یہ توازن موجود ہوگا تو پھر اعتدال کی بقیہ شکلیں روبہ عمل آسکیں گی۔ اسلام بیک وقت انسانی نظام بھی ہے اور ربانی نظام بھی ہے۔ ربانی سے مراد اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا وہ نظام ہے جس میں روحانی تقاضے پورے طور پر ملحوظ رکھے گئے ہیں۔

چنانچہ اسلام میں روحانیت اور مادیت کے درمیان، دنیا اور آخرت کے تقاضوں کے درمیان، عقل اور وحی کے درمیان، فرد اور معاشرے کے درمیان، ماضی اور مستقبل کے تقاضوں کے درمیان، ثوابت اور متغیرات کے درمیان، حقائق اور آئیڈیل کے درمیان، توازن و اعتدال پایا جاتا ہے۔ نہ اسلام نے حقائق اور واقعات کی بنیاد اپنے آئیڈیل کو چھوڑا، نہ آئیڈیل اور مثالی صورتحال پر زور دیتے ہوئے واقعات اور حقائق سے صرف نظر کیا۔ اسلام کی تعلیم میں دونوں کے درمیان توازن موجود ہے۔ انسانی کمزوریوں کا احساس بھی ہے۔ انسان کی پریشانیوں اور مجبوریوں کا اندازہ بھی ہے۔ چنانچہ شریعت کے احکام میں عزیمت اور رخصت کی جو ترتیب ہے وہ اسی آئیڈیل اور حقیقت کے درمیان توازن کی ایک جھلک یا توازن کے بہت سے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے۔

اسلام نے ثابت اور متغیر کے درمیان بھی توازن رکھا ہے۔ یعنی کچھ حقائق ایسے ہیں، کچھ قواعد اور کلیات ایسے ہیں جو دائمی ہیں جن میں کسی تبدیلی کی اجازت نہیں ہے۔ قرآن پاک کے منصوصات اور واضح احکام، احادیث ثابتہ متواترہ کے قواعد، امت مسلمہ کے اجتماعی اور متفق علیہ نصوص۔ یہ سب امور دائمی حیثیت کے حامل ہیں۔ لیکن ان کے ساتھ ساتھ بے شمار ایسے معاملات ہیں جن میں نئے حالات کی رعایت رکھی جاتی ہے۔ حالات اور زمانے کے تقاضوں کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اور وقت کے ساتھ ساتھ ان میں تبدیلی کا عمل جاری رہتا ہے۔

مشہور سیرت نگار، محدث، فقیہ اور متکلم اسلام علامہ حافظ ابن القیم نے اپنی مشہور کتاب ''اعلام الموقعین'' میں اس پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے کہ حالات اور زمانے کے بدلنے سے، لوگوں کے رواج اور عادات کے بدل جانے سے، طور طریقوں کے بدل جانے سے، شریعت کے اجتہادی احکام پر کس طرح فرق پڑتا ہے۔ جو احکام شریعت زمانہ کی تبدیلی سے متاثر ہوتے ہیں، حالات کے تغیر سے جو اجتہادات بدلتے ہیں، یہ وہی احکام ہیں جن کا تعلق متغیرات سے ہے۔ تبدیلیوں کے مسلسل عمل سے ہے۔ اس تبدیلی کے قواعد مقرر ہیں۔ اس

تبدیلی کے حدود متعین ہیں۔ اس تبدیلی کے طے شدہ حدود و ضوابط ہیں جن کے مطابق یہ تبدیلی وقوع پذیر ہونی چاہیے۔ ہمارے برصغیر کے سب سے بڑے مفکر اسلام اور یہاں کے امیر المومنین فی الحدیث شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے اور ایک بڑی نفیس کتاب تالیف فرمائی ہے جو ان کی ایک اور بڑی اور طویل تر کتاب ازالۃ الخفاء کا ایک حصہ ہے۔ اس چھوٹی کتاب کا نام ہے: رسالہ در فقہ عمر۔ سیدنا عمر فاروق کے فقہی اجتہادات کو سامنے رکھتے ہوئے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے احکام شریعت پر حالات و زمانے کی تبدیلی سے آنے والے تغیرات کو بیان کیا ہے اور ان کے قواعد، اصول و ضوابط اور ان کی مثالیں تفصیل سے ذکر کی ہیں۔

یہی صورتحال عقل اور وحی کے درمیان توازن اور اعتدال کی ہے۔ دنیا کے بہت سے مذاہب اس مسئلہ میں الجھن اور پریشانی کا شکار ہوئے۔ اور افراط و تفریط میں مبتلا ہو گئے۔ کچھ نظریات و مذاہب نے عقل پر زور دیا اور وحی کے تقاضے نظر انداز ہو گئے۔ کچھ دوسرے نظریات و مذاہب نے وحی کے تقاضوں کو اپنی دانست میں ملحوظ رکھنا چاہا وہ عقل کے تقاضوں کو مجروح کیے بغیر نہ رہ سکے۔ یہ بات کہ بیک وقت عقل و نقل دونوں کے تقاضے پورے کیے جائیں۔ بیک وقت وحی الٰہی کے احکام اور انسانی عقل کے رجحانات اور محرکات کو پیش نظر رکھا جائے اور ان دونوں پر عمل کیا جائے۔ دونوں کو اس انداز سے یکجا کیا جائے کہ انسانی عقل وحی کی رہنمائی میں کام کرے۔ وحی کی حیثیت ایک نور ہدایت کی ہو جو انسانی عقل کو راستہ بتائے۔

توازن کی یہ تعلیم صرف اسلامی شریعت میں پائی جاتی ہے۔ اس تعلیم کا سب سے بڑا مظہر فقہ، اصول فقہ، اور علم کلام ہیں۔ علم کلام، علم اصول فقہ اور علم فقہ اس لحاظ سے بہت ممتاز اور نمایاں ہیں کہ ان علوم میں بیک وقت عقلی تقاضے، عقل کے احکام اور شریعت کے تقاضوں اور وحی الٰہی کی ہدایات کو نہ صرف یکجا کیا گیا ہے، بلکہ انتہائی کامیابی سے کیا گیا ہے۔

اسلامی شریعت نے زندگی کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں جو احکام دیے ہیں، ان کے بارے میں یہ عرض کیا جا چکا ہے کہ وہ سب کے سب ایک مصلحت پر، اللہ تعالیٰ کی ازلی اور ابدی حکمت کی بنیاد پر، انسانوں کے فائدہ کی بنیاد پر، انسانوں کی اچھی بھلائی کے لیے بھیجے گئے ہیں۔ ان احکام کے عطا فرمانے میں شریعت نے بعض اصول اور قواعد پیش نظر رکھے ہیں۔ ان

میں سے چند اصول وقواعد کا براہ راست قرآن مجید یا سنت رسول میں ذکر کیا گیا ہے اور چند اور قواعد وضوابط یا اصول وہ ہیں جو ماہرین شریعت نے قرآن پاک اور احادیث کے گہرے اور مسلسل مطالعے کے نتیجے میں دریافت کیے ہیں۔

ان قواعد میں جن کو قواعد تشریع کہا جا سکتا ہے۔ یعنی قانون سازی کے اصول قرار دیا جا سکتا ہے، سب سے اولین اور سب سے نمایاں حکم جس امام شاطبی نے ایک لطیف عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ انسان کو خواہشات نفس کے دائرے سے نکال کر شریعت الٰہی کے دائرے کا پابند کیا جائے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ہر انسان کے اندر خواہشات نفس کا داعیہ پایا جاتا ہے۔ ہر انسان کے اندر ہوی اور ہوس کے محرکات موجود ہوتے ہیں۔ یہ ہوی اور ہوس کے محرکات ان مادی اور حیوانی قوتوں سے عبارت ہیں جو ہر انسان کے اندر موجود ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بہیمی یا حیوانی تقاضے ہر انسان میں رکھے ہیں۔ جس طرح حیوان اپنے جسمانی تقاضوں کی تکمیل کرنا چاہتا ہے انسان بھی ان تقاضوں کی تکمیل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل بھی دی ہے اور یہ جذبہ بھی دیا ہے کہ وہ اپنے معاملات کو بہتر سے بہتر انداز میں اور زیادہ سے زیادہ مرتب انداز میں کرنا چاہتا ہے۔ حیوانات کے اندر یہ جذبہ نہیں ہے۔ گائے، بیل، اور بھینس ہمیشہ سے گھاس کھاتے چلے آ رہے ہیں اور آئندہ بھی کھاتے رہیں گے۔ ان میں سے کسی کے دل میں یہ خیال پیدا نہیں ہوا کہ اپنی خوراک کو بہتر بنائے اور گھاس کے بجائے کوئی اور اعلیٰ قسم کی خوراک دریافت یا تیار کر کے استعمال کرے۔ اسی طرح سے بقیہ معاملات ہیں۔

حیوانات کے برعکس انسان مسلسل اپنے معاملات میں بہتری پیدا کرتا رہتا ہے۔ یہ ایک اچھا جذبہ ہے۔ شریعت اس جذبہ کو تسلیم کرتی ہے۔ لیکن اس جذبے کو اگر کسی حد اور قاعدے کا پابند نہ کیا جائے تو دنیا میں سوائے تباہی اور بربادی کے کچھ جنم نہیں لے گا۔ اس لیے شریعت کا بنیادی اصول جو مختلف احکام میں پیش نظر ہے وہ یہ ہے کہ انسانوں کو ہوی اور ہوس کے دائرے سے نکال کر شریعت کے دائرے میں لایا جائے۔ اس دائرے میں لانے سے انسان ہی کا فائدہ اور فلاح و بہبود مقصود ہے۔ انسانوں ہی کے فلاح و بہبود کے لیے، انسانوں ہی کے فائدے اور مصلحت کے لیے یہ ضروری ہے کہ انسان کے ان دواعی اور محرکات پر حدود قائم کی جائیں۔

دوسری اہم بات جو شریعت کے پیش نظر ہے وہ یہ ہے کہ انسانوں کا مزاج اور رویہ اللہ کے حضور سر تسلیم خم کرنے کا اور اللہ کے حضور اپنی مرضی کو فنا کرنے کا رویہ ہونا چاہیے۔ اگر انسان مخلوق ہے اور اللہ خالق ہے، اگر انسان بندہ ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا معبود ہے تو پھر تعلق کی نوعیت یہی ہونی چاہیے۔ اگر انسان میں تعبد کا جذبہ پیدا ہو جائے یعنی اللہ کے حضور عبادت گزاری اور عاجزی کا اظہار اس کے رویے کا حصہ بن جائے تو پھر بقیہ تمام معاملات آسان ہو جاتے ہیں۔ اور اس کو ہوی اور ہوس کے دائرے سے نکالنا آسان ہو جاتا ہے۔ اس کو خود بھی خواہشات نفس کی بندشوں سے نکلنے میں کوئی مشکل محسوس نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ دونوں ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم ہیں۔ تعبد ہوگا تو ہوس اور ہوی کے دائرے سے نکلنا آسان ہوگا۔ ہوی اور ہوس کے دائرے سے نکلنے کا ارادہ اور عزم ہوگا تو تعبد کا عمل آسان ہوگا۔ لیکن ان دونوں کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی شریعت نے انسان کو کسی بڑی مشکل میں ڈال دیا ہے۔ یا کسی ایسے عمل کا پابند کر دیا ہے جو انسان کر نہیں سکتا۔ یہ اللہ تعالیٰ کے اصول کے خلاف ہے۔ ''لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا'' اللہ تعالیٰ نے قرآن میں واضح طور پر کہہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی ایسی تکلیف شرعی عائد نہیں کرتا جس کی استطاعت یا جس کا تحمل انسان کے بس میں نہ ہو یا جس پر عملدر آمد انسان کی قدرت میں نہ ہو۔

انسان کی اس کمزوری کے پیش نظر اور انسان کی حدود و قیود کے پیش نظر شریعت نے تیسیر کا اصول اختیار کیا ہے جو اسلام میں قانون سازی کے قواعد کا تیسرا بڑا اصول ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ انسانوں کے لیے آسانی پیدا کی جائے، مشکل پیدا نہ کی جائے۔ یسر یا تیسیر کی اصطلاح قرآن پاک میں بھی آئی ہے احادیث میں بھی آئی ہے۔ ''ان ھذا الدین یسر'' رسول اللہ ﷺ نے متعدد مواقع پر صحابہ کرام کو، خاص طور پر ان صحابہ کرام کو جن کو کسی ذمہ داری پر مامور فرمایا، یہ ہدایت فرمائی کہ لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنا، مشکل پیدا نہ کرنا۔ ''یسروا ولا تعسروا'' اور ایک جگہ فرمایا: ''یسرا ولا تعسرا'' دو صحابہ کرام کو مشترکہ ذمہ داری پر جب بھیجنے لگے تو آپ نے فرمایا کہ لوگوں کے لیے آسانی پیدا کرنا، مشکل پیدا نہ کرنا۔ لہٰذا قانون سازی کے نام پر کوئی ایسی مشکل عامۃ الناس کے لیے پیدا کرنا جس کے بغیر کام چل سکتا ہو، جس کے بغیر قانون سازی کی جا سکتی ہو اور قانون سازی کے جائز مقاصد پورے کیے جا

سکتے ہوں ایسی غیر ضروری مشکل شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔

اسی طرح سے چوتھا اصول قانون سازی کے اصولوں میں سے رفع حرج ہے۔ اگر کہیں کسی حکم پر عملدر آمد میں کوئی مشکل یا رکاوٹ پیدا ہو رہی ہو تو اس رکاوٹ کو دور کرنا بھی شریعت کا تقاضا ہے۔ ''ما جعل علیکم فی الدین من حرج ''شریعت نے دین کے معاملات میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ یسر ایک دائمی چیز ہے۔ رفع حرج ایک وقتی چیز ہے۔ ہو سکتا ہے کہ قانون سازی میں یسر سے کام لیا گیا ہو۔ آسان قانون سازی کی گئی ہو، لیکن آگے چل کر بعض حالات کی وجہ سے کوئی عارضی مشکل پیدا ہو جائے، رکاوٹ پیدا ہو جائے، اس رکاوٹ کو حدود شریعت کے اندر رہ کر دور کرنا، یہ بھی شریعت کے قواعد تشریع میں سے ہے اور قانون سازی کے اصولوں میں سے ہے۔

پانچواں اصول قانون سازی کا قلت تکلیف ہے۔ قلت تکلیف کے معنی یہ ہیں کہ قانونی ذمہ داریاں یا قانون سازی کے بوجھ کو انسان پر کم سے کم لادا جائے۔ یہ کوئی خوبی نہیں ہے کہ آپ ہزاروں قوانین بنا کر انسانوں پر مسلط کر دیں۔ ہر چیز کو قانون سازی کے شکنجے میں کس دیں اور لوگوں پر مجبوریوں کا اتنا بوجھ لاد دیں، لوگوں کے اوپر مجبوریاں اتنی مسلط کر دیں کہ وہ ان کی برداشت سے باہر ہو جائیں۔ سابقہ مذاہب اور شریعتوں میں جو پابندیاں یا بے جا سختیاں لوگوں نے اپنے اوپر خود عائد کر لی تھیں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت نے سب ختم کر دیں۔ ایک جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف بیان کرتے ہوئے قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے:

''وَيَضَعُ عَنهُم إِصرَهُم وَالاَغلاَلَ الَّتِي كَانَت عليهم''

''یہ پیغمبر اُن زنجیروں کو اور اُن بندشوں کو ختم کر رہے ہیں جو لوگوں نے اپنے اوپر عائد کر لی تھیں۔ اور اُس بوجھ کو ہلکا کر رہے ہیں جو انسانوں پر لادا گیا تھا۔''

اس لیے جہاں بغیر قانون سازی کے، بغیر عدالتوں کی مداخلت کے، بغیر ریاستی دخل اندازی کے کام چل سکتا ہو وہاں محض تربیت اور لوگوں کے اپنے شعور پر بھروسہ کرنا چاہیے۔ معاشرے میں رنگ ایسا پیدا کرنا چاہیے کہ قانون سازی کی ضرورت نہ پیش آئے۔ عامۃ الناس میں للٰھیت کی ایک سطح موجود ہو، ضمیر کے اندر گہرا دینی شعور پایا جاتا ہو، وہ احساس پیدا

کیا جائے، جس کے نتیجے میں انسان بخود احکامِ شریعت پر عمل کرنے لگے۔ پولیس اور عدالتوں کے ڈنڈے کہاں تک انسانوں کا پیچھا کریں گے۔ عدالت انہی معاملات کو دیکھ سکتی ہے جو اس کے نوٹس میں آ جائیں۔ ریاست کے ادارے انہی معاملات میں مداخلت کر سکتے ہیں جو ان کے سامنے ہوں یا ان کی پہنچ میں ہوں۔ ریاست کی پولیس انسانوں کے انہی معاملات کو دیکھ سکتی ہے جو پولیس کے نوٹس میں آئیں لیکن اگر کوئی انسان اپنے گھر کی تاریکی میں جرم کر رہا ہے، چھپ کر کسی غلطی کا ارتکاب کر رہا ہے۔ کچھ لوگ خفیہ طور پر بعض برائیوں میں مصروف ہیں، تو اس کا کوئی حل یا علاج انتظامی یا ریاستی طور پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس کا علاج صرف یہ ہے کہ انسان کے اپنے اندر تربیت پیدا کی جائے اس کے اندر یہ جذبہ پیدا کیا جائے کہ وہ شریعت کے احکام پر عملدرآمد کرنے کے لیے خود تیار ہو۔ یہ ہدف ہے قلت تکلیف کا۔

قلت تکلیف اگر نہ ہو، شدت تکلیف ہو یا کثرت تکلیف ہو یعنی قوانین کا بوجھ بہت لاد دیا جائے اور ہر معاملے کو عدالت اور قانون اور پولیس اور ڈنڈے سے حل کرنے کی کوشش کی جائے تو لوگوں کا اپنا ضمیر مجروح ہوتا جائے گا، کمزور پڑتا جائے گا، بغاوت کرے گا اور بالآخر قانون ایک کھیل بن کر رہ جائے گا۔

قانون سازی کے بارے میں شریعت کا چھٹا بڑا اصول تدریج کا ہے۔ تدریج کے معنی یہ ہیں کہ جب کوئی قانون بنایا جائے یا قانون کے ذریعے کوئی اصلاح کی جائے تو یہ دیکھنا چاہیے کہ انسان کس حد تک اس تبدیلی کو قبول کرنے کے لیے تیار ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ انسان آسانی سے کوئی بڑی تبدیلی قبول نہیں کرتا۔ ہر انسان کا مزاج یہ ہے کہ جو چیز پہلے سے رائج چلی آ رہی ہو وہی اس کو پسند ہوتی ہے۔ جو رواج اس کی زندگی کا حصہ ہے جو معاشرے میں ہوتا چلا آیا ہے، انسان وہی کرنا چاہتا ہے۔ باپ دادا کے زمانے سے جو طور طریقے رائج ہیں انسان ان کو چھوڑنے پر بہت مشکل سے آمادہ ہوتا ہے۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ تدریج سے کام لیا جائے۔ تعلیم و تربیت سے کام لیا جائے۔ اور آہستہ آہستہ انسانوں کے ذہن اور رویہ کو تبدیل کرنے کی کوشش کی جائے۔

شریعت کے احکام سب کے سب تدریج کے ذریعے نافذ ہوئے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے تبدیلی کا عمل 23 سال کے طویل عرصے میں مکمل فرمایا ہے۔ شریعت کے بعض مقاصد پر

عملدرآمد صحابہ کرام کے زمانے میں بھی جاری رہا ہے۔ تابعین کے زمانے میں بھی جاری رہا اور بعض معاملات کی برکات اور اثرات بہت بعد میں جا کر ظاہر ہوئے۔ اس سے پتا چلا کہ بیک وقت ساری اصلاحات کا بوجھ لاد دینا، انسانوں کے مزاج اور رویے کا لحاظ نہ رکھنا اور اصلاح کے جذبے میں، تبدیلی کے شوق میں اور تدین کی دھن میں انسانوں سے یہ توقع کرنا کہ ہر انسان اسی انداز سے تبدیلی کا ساتھ دے گا جس انداز سے تبدیلی لانے والے لانا چاہتے ہیں۔ یہ انسانی نفسیات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے۔

شریعت نے نماز کا حکم دیا جو اسلام کے ارکان میں سب سے پہلا رکن ہے اور سب سے پہلے روز قیامت نماز ہی کے بارے میں سوال ہوگا۔ لیکن نماز کا حکم تیرہ سال کے طویل عرصے میں تدریج کے ساتھ دیا گیا۔ محدثین نے لکھا ہے کہ پہلے ایک وقت کی نماز تھی۔ دو رکعات نماز ہوا کرتی تھی۔ پھر دو وقت کی نماز ہوئی۔ دو دو رکعات نماز ہوتی تھی۔ پھر بالآخر پانچ وقت کی نماز ہوئی۔ اس نماز میں بھی کچھ آسانیاں تھیں جن کی شروع میں اجازت دی گئی تھی۔ جیسے جیسے لوگ عادی ہوتے گئے وہ آسانیاں جو وقتی اور عارضی تھیں وہ ختم ہوتی رہیں اور بالآخر مدینہ منورہ کے درمیانی سالوں میں نماز کے حتمی احکام نازل فرمائے گئے اور اس کے مطابق نماز ادا کی جانے لگی۔

زکوٰۃ کے احکام بھی تدریج کے ساتھ آئے ہیں۔ پہلے صدقات اور خیرات کی تلقین کی گئی، پھر صدقے کی عمومی طور پر تاکید کی گئی، صدقات کو فروغ دینے پر زور دیا گیا۔ پھر آہستہ آہستہ زکوٰۃ کے احکام آئے اور پھر آخر مدینہ منورہ کے آخری سالوں میں زکوٰۃ کے تفصیلی احکام اور مکمل ہدایات جاری فرمائی گئیں اور ریاست کے ذریعے زکوٰۃ کی لازمی ادائیگی کا طریقہ اختیار کیا گیا۔

روزے میں یہی تدریج نظر آتی ہے۔ پہلے روزے کی محض تلقین کی گئی۔ روزے کے بارے میں ترغیب دلائی گئی۔ پھر جب رسول اللہ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لائے تو آپ نے عاشورہ کے روزے کی تاکید فرمائی، پھر اس کو نفلی قرار دیا۔ پھر آہستہ آہستہ ایک ایک کر کے رمضان کے روزے عائد ہوئے ان کے احکام آئے اور مدینہ منورہ کے ابتدائی سالوں میں روزے کے احکام مکمل ہو گئے۔ یہی بات حج کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔

سب سے زیادہ تدریج کے نمونے جن احکام میں ملتے ہیں وہ شراب نوشی اور ربا کی حرمت ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ شراب کی حرمت تدریج کے ساتھ آئی ہے۔ پہلے شراب کے منفی اثرات کا ذکر کیا گیا، پھر نماز کے اوقات میں شراب کی ممانعت کی گئی۔ پھر بالآخر حتمی ممانعت شراب کی کر دی گئی۔ یہی معاملہ ربا کے احکام کا ہے۔

اس لیے تدریج کے ساتھ تبدیلی کا اصول شریعت کے اصولوں میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ شریعت نے انسانوں کے مزاج اور نفسیات کا جو لحاظ رکھا ہے، وہ نہ صرف تدریج کے اس اصول میں نظر آتا ہے بلکہ ہر اصول میں نظر آتا ہے۔ چنانچہ فقہائے اسلام نے بعض اصطلاحات استعمال کی ہیں جن کو تدریج کے اصول کو سمجھنے میں استعمال کیا جاتا ہے۔ آئندہ جب بھی شریعت کے احکام کسی علاقے یا کسی ملک میں نافذ کیے جائیں گے وہاں تدریج کے اصول پر عمل کرتے ہوئے ان تصورات کو بھی سامنے رکھا جائے گا۔

ایک تصور ہے مثال کے طور پر فساد زمان کا۔ فساد الزمان کی اصطلاح فقہاء نے استعمال کی ہے۔ جس کے لفظی معنی ہیں زمانہ اور حالات کا خراب ہو جانا۔ لیکن اس سے مراد یہ ہے کہ لوگوں میں کوئی ایسی غلط عادتیں رواج پا جائیں، یا عامۃ الناس کے رویے میں کوئی ایسی خرابی پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے شریعت کے بعض آئیڈیل احکام پر عمل کرنا مشکل ہو جائے۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ ایسی صورت میں پہلے اس خرابی کو دور کرنے کی کوشش کی جائے۔ پہلے اس کمزوری کو مٹانے کی کوشش کی جائے۔ پھر تدریج کے ساتھ شریعت کے آئیڈیل احکام پر عملدرآمد کرایا جائے۔

اسی طرح کی ایک اصطلاح عموم بلوی ہے۔ عموم بلوی سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی خرابی عام ہو جائے جو شریعت کی نظر میں خرابی کہلاتی ہو، ناپسندیدہ ہو۔ لیکن وہ بہت عام ہو جائے۔ اور عام ہو جانے کی وجہ سے اس سے بچنا مشکل ہو جائے۔ عموم بلوی کی مختلف سطحیں ہو سکتی ہیں۔ ایک سطح تو وہ ہے کہ لوگ کسی خالص حرام کام میں مبتلا ہو جائیں۔ ظاہر ہے سب سے اولین ترجیح اس حرام کے خاتمہ کی ہوگی۔ اس کے بعد کا درجہ یہ ہے کہ لوگ کسی ایسی خرابی میں مبتلا ہو جائیں جو محرمات کے دائرے میں تو نہ آتی ہوں لیکن شدید قسم کے مکروہات کے دائرے میں آتی ہوں۔ اس کا درجہ ثانوی ہوگا۔ تیسرا درجہ عموم بلوی کا یہ ہے کہ ایسی چھوٹی موٹی برائیاں

جن سے عام حالات میں بچنا چاہیے۔ ایک اچھے مسلمان سے توقع کی جاتی ہے کہ ان سے بچے، لیکن وہ اتنی پھیل جاتی ہیں کہ ان سے بچنا مشکل ہو جائے۔

اس طرح کے معاملات میں شریعت عموم بلوی کے اصول پر ان چھوٹی چھوٹی باتوں کو نظر انداز کر دینے کی اجازت دیتی ہے جن کو روکنے کی کوشش میں بعض بڑی برائیاں یا خرابیاں پیدا ہو جائیں۔ ایک بالغ نظر فقیہ کا کام یہ ہے کہ وہ اس پوری ترتیب پر نظر رکھے اور یہ دیکھے کہ کونسی برائی شریعت میں کس درجے کی ہے۔ اگر وہ برائی شدید نوعیت کی ہے۔ شریعت کے صریح محرمات کا کھلم کھلا وسیع پیمانے پر ارتکاب ہو رہا ہے۔ اس کے تدارک اور دفعیہ کے لیے غیر معمولی کاوش کی ضرورت ہے۔ اس میں کسی نرمی کی اجازت نہیں ہوگی۔ لیکن تدریج کا اصول وہاں بھی اختیار کرنا پڑے گا۔ عامۃ الناس کی تربیت کا کام وہاں بھی کرنا پڑے گا۔ بیک وقت بیک جنبش قلم اس ساری برائی کو ختم کرنے کی کوشش کرنا حکمت کے خلاف وہاں بھی ہوگا۔ لیکن اگر برائی درمیانے درجے کی ہے۔ شریعت کے مکروہات میں ہے۔ مکروہات شدید ہوں یا خفیف ہوں، ان کے خلاف بھی کوشش کرنی چاہیے۔ لیکن ان کوششوں کا درجہ پہلی نوعیت کے محرمات کے بعد ہوگا۔ اور آخری درجہ ان عام باتوں کا ہے جو شریعت کے مزاج کے تو خلاف ہیں۔ شریعت کے معیارات اور آئیڈیل تصورات سے تو ہم آہنگ نہیں ہیں، لیکن ان کو ختم کرنے کے لیے کسی قوت کے استعمال کی ضرورت نہیں ہے۔ ان کو ختم کرنے کے لیے کسی قانون سازی کی ضرورت نہیں ہے۔ اس کے لیے عام تربیت کافی ہے۔ عامۃ الناس کی تربیت سازی کا عمل کافی ہے۔ جیسے جیسے تربیت کا عمل بڑھتا جائے گا ان چھوٹی چھوٹی برائیوں کو لوگ چھوڑتے جائیں گے اور اگر بالفرض کوئی ایسی صورتحال ہو کہ ان برائیوں کو چھوڑنا ممکن نہ ہو تو عمومی بلوی کے تحت بڑے مقاصد کی خاطر سر دست ان سے صرف نظر کیا جا سکتا ہے۔

اس کی بہت سی مثالیں فقہاء کے کلام میں ملتی ہیں۔ خود احادیث میں اس کی مثالیں ملتی ہیں جن سے یہ سبق ملتا ہے کہ عموم بلوی کی وجہ سے ایسے چھوٹے چھوٹے کام جن سے بچنا مشکل ہو اور ان کی برائی بہت بڑے درجے کی نہ ہو۔ ان کے خلاف بلاوجہ ڈنڈا لے کر کھڑے ہو جانا یہ شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔

قانون سازی کا ایک اور اہم اصول جو فقہائے اسلام نے قرآن کے بہت سے احکام

ہے اور متعدد احادیث سے نکالا ہے وہ ہے جس کے لیے اصطلاح استعمال ہوئی ہے حکم بالمآل ۔ حکم بالمآل یا اصول ذریعہ کے معنی یہ ہیں کہ کوئی فعل یا کوئی عمل جو فی نفسہ جائز ہو اس کے بارہ میں کوئی فیصلہ کرنے سے پہلے یہ دیکھا جائے کہ اس کا نتیجہ کیا نکل رہا ہے۔ اگر کسی بظاہر جائز عمل کا نتیجہ منفی نکل رہا ہے تو پھر وہ عمل جائز نہیں رہے گا۔ جس حد تک وہ نتیجہ منفی ہے اسی حد تک یہ عمل بھی منفی ہو جائے گا۔ اگر کسی جائز عمل کا نتیجہ حرام کام کے ارتکاب کی صورت میں نکل رہا ہے تو یہ جائز عمل بھی حرام قرار دیا جائے گا۔ اگر نتیجہ مکروہ ہے تو عمل بھی مکروہ ہوگا۔ اگر نتیجہ مندوب اور مستحب ہے تو عمل بھی مندوب قرار پائے گا۔ اگر نتیجہ فرض یا واجب ہے تو عمل بھی فرض یا واجب ہو جائے گا۔

حکم بالمآل کے معنی یہ ہیں کہ کسی کام کو کرتے ہوئے یہ دیکھا جائے کہ اس کے نتائج کیا برآمد ہوں گے۔ یہی وہ چیز ہے جس کو فقہائے اسلام نے سد ذریعہ کے نام سے یاد کیا ہے۔ ذریعہ سے مراد کسی چیز کا وسیلہ یا کسی چیز کے وہ اسباب ہیں جن کے نتیجے میں کوئی خاص نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اگر نتیجہ اچھا برآمد ہو تو وہ فعل اچھا سمجھا جائے گا۔ نتیجہ بُرا برآمد ہو تو فعل ناپسندیدہ سمجھا جائے گا۔ ذریعہ یعنی سد ذریعہ اور فتح ذریعہ دونوں کے استعمال کی قرآن پاک میں، احادیث میں اور اسلامی فقہی لٹریچر میں بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ سب سے زیادہ یہ اصول جس شعبہ زندگی میں استعمال ہوتا ہے وہ سیاست شرعیہ کا میدان ہے۔

سیاست شرعیہ ایک خاص اصطلاح ہے جو فقہائے اسلام نے استعمال کی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ شریعت کے احکام اور مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے حکمرانوں کو، ارباب حل وعقد کو اور فیصلہ سازوں کو بعض ایسے اختیارات حاصل ہیں جن کی صراحت یا وضاحت قرآن پاک یا احادیث میں نہیں ہے۔ لیکن چونکہ قرآن مجید اور سنت نے حکمرانوں کو بعض احکام کا حکم دیا ہے، بعض مقاصد کے تکمیل کی ہدایت کی ہے۔ بعض ذمہ داریاں بحیثیت مجموعی امت مسلمہ کو تفویض کی ہیں۔ اس لیے ان ذمہ داریوں کی تکمیل کے لیے اور ان فرائض کی انجام دہی کے لیے امت کے نمائندوں کو بعض ایسے اختیارات حاصل ہیں جن کی صراحت یا وضاحت تو نہیں کی گئی، اور نہ حتمی طور پر کی جا سکتی ہے لیکن وہ ان ذمہ داریوں کی انجام دہی کے لیے ناگزیر ہیں۔ ان اختیارات کو فقہائے اسلام نے سیاست شرعیہ کے نام سے یاد کیا ہے۔ یہ بلاشبہ وسیع

اختیارات ہیں۔ یہ ایک بہت بھاری ذمہ داری ہے، لیکن یہ اختیارات اور یہ ذمہ داری شریعت اسلامی کی حدود کے اندر رہ کر استعمال کی جائے گی۔ عدل و مساوات کے اسلامی اصولوں کے مطابق استعمال کی جائے گی۔ حقدار کو اس کا حق دینے کے لیے استعمال کی جائے گی اور شریعت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کی جائے گی۔

اگر یہ اختیار شریعت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال نہیں کیا جا رہا۔ اگر یہ اختیار شریعت کی حدود کے اندر استعمال نہیں کیا جا رہا تو پھر یہ ناجائز استعمال ہے۔ اختیارات سے تجاوز کے مترادف ہے اور اس کی حیثیت ایک غیر آئینی، غیر اخلاقی غیر قانونی اقدام کی ہے۔ اس کی پیروی جائز نہیں ہے۔ یہ بات ہر مسلمان جانتا ہے کہ حکمرانوں کی یا کسی بھی صاحب حیثیت انسان کے حکم کی پابندی قرآن پاک نے اس شرط سے مشروط کی ہے کہ اس حکم کی پابندی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی لازم نہ آتی ہو۔ ''لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق'' کا اصول فقہائے اسلام نے قرآن پاک کی مختلف آیات اور احادیث سے دریافت کیا ہے اور یہ اسلام کے دستور یا سیاست شرعیہ کی سب سے پہلی دفعہ ہے۔ فقہائے اسلام نے اس کو ایک مزید تفصیلی قاعدے کی شکل میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ''تصرف الامام على الرعية منوط بالمصلحة'' یعنی ریاست اور کار پردازان ریاست کو اور سربراہ ریاست کو جو بھی اختیارات حاصل ہیں، عامۃ الناس کے معاملات میں تصرف کا جو بھی اختیار ان کو حاصل ہے وہ اس شرط سے مشروط ہے کہ اس کو مصلحت عامہ کی خاطر استعمال کیا جائے۔ مصلحت سے مراد مصلحت کا وہ تصور ہے جو قرآن پاک اور احادیث کی روشنی میں فقہائے اسلام نے مرتب کیا ہے۔ اس کی تکمیل مقاصد شریعت کے ذریعے ہوتی ہے۔

مصلحت سے مراد ہر وہ منفعت ہے یا ہر وہ خوبی ہے جو شریعت کے تسلیم کردہ پانچ مقاصد میں سے کسی ایک مقصد کو نہ صرف پورا کرتی ہو بلکہ شریعت کی حدود کے مطابق پورا کرتی ہو جس کے ذریعے دین محفوظ ہو، جس کے ذریعے انسانوں کی جان، مال، عزت، آبرو، مال اور عقل محفوظ ہو۔ اس اصول کی مزید وضاحت امام ابو یوسف (متوفی ۱۸۲ھ) نے اپنی مشہور کتاب ''کتاب الخراج'' میں کی ہے۔ اس وضاحت کی حیثیت بھی ایک قاعدہ کلیہ کی ہے۔ امام صاحب نے لکھا ہے ''لا يجوز للإمام أن يأخذ من يد أحد شيئاً إلا بحق ثابت

معروف'' حکومت کے لیے یہ بات ہرگز جائز نہیں ہے کہ کسی کے قبضے سے اس کی کوئی چیز لے، سوائے اس کے کہ اس کے خلاف کوئی حق ثابت ہو چکا ہو اور وہ حق معروف اور قانون کے مطابق ہو۔ یعنی قانون اور شریعت کے مطابق ہو۔

معروف طریقے کے مطابق اگر کسی کے خلاف کوئی حق ثابت ہو جائے تو اس حق کی وصولی کے لیے اس کے قبضے سے کوئی چیز، ملکیت، مال، دولت، جائیداد لی جا سکتی ہے۔ اس ایک صورت کے علاوہ کسی کے جائز اور قانونی قبضے سے کسی چیز کو وصول کرنا یا جائیداد کو حاصل کرنا درست نہیں ہے۔ سیاست شرعیہ کے بارے میں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اس کے تحت اگرچہ حکمرانوں کو بظاہر بڑے وسیع اختیارات حاصل ہیں لیکن ان اختیارات کا استعمال شوریٰ کے طریق کار کے مطابق کیا جائے گا۔ جہاں شریعت کی حدود میں ایک سے زائد آراء کی گنجائش ہو، جہاں ایک سے زائد نقطہ ہائے نظر موجود ہوں یا موجود ہو سکتے ہوں وہاں حکمرانوں کے ذمے یہ فریضہ ہے کہ وہ اہل علم سے، اہل دانش سے اور متعلقہ فن کے ماہرین سے مشورہ کر کے کوئی فیصلہ کریں۔ اپنی ذاتی رائے سے اور مستبدانہ انداز سے فیصلہ نہ کریں۔ قرآن مجید نے عمومی ہدایت کی ہے: ''فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون'' اگر تم کسی چیز کا علم نہیں رکھتے تو پھر اہل ذکر سے اس کے بارے میں استفادہ کرو، اہل علم سے پوچھو۔

ابھی ہم نے مصلحت کی بات کی ہے۔ مصلحت کا شریعت کے مقاصد سے انتہائی گہرا تعلق ہے۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ شریعت کے جتنے احکام ہیں وہ سب کسی نہ کسی حکمت اور مصلحت کی خاطر دیے گئے ہیں۔ یہ حکمت یا مصلحت اللہ تعالیٰ کی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر مصلحت سے ماوراء ہے۔ اللہ تعالیٰ کسی مصلحت کا محتاج نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کسی حکمت کا محتاج نہیں ہے۔ یہ ساری حکمتیں، یہ ساری مصلحتیں، یہ سارے مقاصد بندوں کے فائدے کے لیے ہیں۔ لیکن بندوں کا معاملہ یہ ہے کہ ہر شخص کے دل میں خواہشات پائی جاتی ہیں۔ ہوی اور ہوس پائی جاتی ہے۔ ''من اتخذ إلهه هواه'' بہت سے انسان اپنی خواہشات نفس کو اپنا دیوتا بنا لیتے ہیں۔ خواہشات کی پیروی میں پوری زندگی گزار دیتے ہیں۔ اس لیے اگر انسانوں کی خواہشات کو منضبط نہ کیا جائے، خواہشات کے تعارض اور تصادم کو روکا نہ جائے تو دنیا میں تباہی پھیل جائے گی۔ ''ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن

فیھـــن ''اگر اللہ تعالیٰ انسانوں کے اہواء کو اور انسانوں کی خواہشات کی پیروی اختیار کر لیتا تو پوری دنیا میں تباہی پیدا ہو جاتی۔ زمین و آسمان میں فساد پیدا ہو جاتا۔ اس لیے شریعت نے پہلا اصول جو سامنے رکھا وہ یہ کہ انسانوں کو ان کی خواہشات نفس کے دائرے سے نکال کر شریعت کے دائرے میں لایا جائے۔ پھر شریعت کے دائرے میں لانے کے بعد ان کے مقاصد، ان کی مصلحتوں، اور منفعتوں کی تکمیل کی جائے۔ یہ شریعت کے وہ بنیادی مقاصد ہیں جن کی بنیاد پر فقہ مقاصد کے نام سے ایک بہت بڑا فن مرتب ہوا ہے۔

آگے بڑھنے سے پہلے اس سوال کا جواب دینا ضروری ہے جو بعض متقدمین اسلام نے اٹھایا ہے کہ کیا شریعت کے جتنے بھی احکام ہیں وہ سب کے سب کسی حکمت یا مقصد پر مبنی ہیں یا ان میں سے کچھ احکام محض تعبدی بھی ہیں۔ تعبدی سے مراد وہ احکام ہیں جن کا مقصد صرف انسانوں کو عبادت کی تربیت دینا۔ انسانوں کے اندر تعلق مع اللہ پیدا کرنا۔ انسانوں کے استکبار کو روکنا ہے۔ اگرچہ یہ سب چیزیں فی نفسہ ایک مقصد ہیں۔ لیکن اس کے لیے علمائے اسلام نے تعبدی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ بعض احکام تعبدی ایسے ہیں کہ انسان اس کی حکمت اور مصلحت کو نہیں سمجھ سکتا۔ مثال کے طور پر نمازوں کی تعداد پانچ کیوں ہے؟ ظہر کے چار فرض کیوں ہیں؟ فجر کے دو کیوں ہیں؟ یہ وہ احکام ہیں جو خالصتاً تعبدی احکام قرار دیے گئے ہیں۔ ان میں سے ہر حکم کی عمومی حکمت و مصلحت تو معلوم ہو سکتی ہے کہ انسان کے اندر تقویٰ پیدا ہو۔ انسان کے اندر للّٰہیت پیدا ہو۔ اللہ تعالیٰ سے تعلق مضبوط ہو۔ آخرت کی جواب دہی کا احساس ہو۔ لیکن ان احکام کی تمام جزئیات کی تفصیلی حکمت یا تفصیلی مصلحت کو دریافت کرنا ممکن نہیں ہے۔ جہاں شارع نے بتا دیا وہاں مصلحت کے بارہ میں معلوم ہو گیا، جہاں نہیں بتایا وہاں مصلحت معلوم نہیں۔ اب یہ بات کہ فجر کی نماز میں دو رکعتیں کیوں ہیں؟ اور ظہر میں چار کیوں ہیں؟ یہ شارع کی اپنی حکمت پر مبنی ہے۔ جس کا انسانوں کے علم میں آنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن اس طرح کے احکام تھوڑے ہیں۔ ان کا تعلق محض عبادات سے ہے۔

امام شاطبی نے بھی لکھا ہے اور ان سے پہلے امام الحرمین نے بھی یہ بات لکھی ہے کہ اس اعتبار سے شریعت کے احکام کی پانچ قسمیں ہیں۔ یعنی اس پہلو سے کہ ان کی حکمت اور مصلحت معلوم ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اس اعتبار سے بہت تھوڑے احکام ایسے ہیں جن کی حکمت کو دریافت

کرنا انسانی عقل کے بس سے باہر ہے۔ گویا احکام کا چند فیصد سے زیادہ ایسا نہیں ہے جس کی حکمت یا مصلحت انسان معلوم نہ کر سکتا ہو۔ ان احکام میں کچھ تو وہ ہیں کہ جن کی حکمتیں یا علت اور مصلحتیں شارع نے خود وضاحت سے بیان کر دیں۔ قرآن پاک میں اور احادیث میں ان کی صراحت آ گئی ہے۔ اور یہ معلوم ہو گیا کہ یہ حکم اس مصلحت کے لیے ہے۔ مثال کے طور پر ارشاد ہوا ہے: ''ان الصلوٰۃ تنھیٰ عن الفحشاء والمنکر'' نماز فحشاء اور منکر سے روکتی ہے۔ فحش باتوں سے اور بری باتوں سے روکتی ہے۔ نماز کی حکمت معلوم ہو گئی۔ ''خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا'' ان کے اموال میں سے قاعدے کے مطابق زکوٰۃ وصول کرو تا کہ ان کو پاک بنا سکو اور ان کا تزکیہ کر سکو۔ گویا طہارت نفس اور تزکیہ مال اور تزکیہ نفس زکوٰۃ کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ روزے کے نتیجے میں تقویٰ پیدا ہوتا ہے ''لعلکم تتقون'' حج کے نتیجے میں بہت سی منفعتیں سامنے آتی ہیں ''لیشھدوا منافع لھم''۔

حکمتوں کا یہ بیان محض عبادات کی حد تک محدود نہیں ہے۔ بلکہ یہ مثالیں شریعت کے بے شمار احکام میں ملتی ہیں۔ جہاں شریعت نے دستاویزات کے لکھنے کا حکم دیا، کسی قرض یا لین دین کو لکھ لینے کی ہدایت کی وہاں بتایا کہ ''ذلک ادنیٰ الا ترتابوا'' اس کے نتیجے میں تمھیں ایک دوسرے کے بارے میں شک نہیں پیدا ہو گا اور ایک دوسرے کے بارے میں جو اعتماد ہے وہ مجروح نہیں ہو گا۔ ایک اور جگہ بتایا گیا کہ جو مال و دولت اللہ نے تمہیں دیا ہے اس کو تقسیم کرو، اور فلاں فلاں طبقوں میں بانٹو تا کہ ''کیلا یکون دولۃ بین الاغنیاء منکم'' کہ مال و دولت کی گردش تم میں سے صرف دولت مندوں کے درمیان نہ رہے۔ بلکہ مال و دولت کی گردش پورے طبقے میں پورے معاشرے میں عام ہو اور معاشرے کا ہر فرد اور ہر طبقہ مقدور بھر اپنی استطاعت کے مطابق اپنی صلاحیتوں کے مطابق اس دولت سے مستفید ہو سکے۔

جن حضرات نے مقاصد شریعت پر لکھا ہے۔ خاص طور پر حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، امام شاطبی، علامہ عزالدین بن عبدالسلام السلمی، اور ہمارے معاصرین میں سے بہت سے اہل علم نے، انھوں نے قرآن پاک کی ان آیات کا اور اُن احادیث کا ایک ایک کر کے کیا ہے، جن میں احکام کی حکمتیں اور علتیں بیان فرمائی گئی ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ قرآن پاک میں بہت سی آیات ایسی بھی ہیں جن میں صراحت کے ساتھ کسی حکمت، علت یا مصلحت کو

بیان نہیں کیا گیا۔۔اسی طرح سے بہت سی احادیث بھی ایسی ہیں۔لیکن اگر غور کیا جائے اوران آیات یا احادیث کا ایک ایک کرکے الگ الگ جائزہ لیا جائے یعنی استقراء کیا جائے یا تتبع کیا جائے تو واضح طور پر معلوم ہوجاتا ہے کہ ان سب احکام کے پیچھے کوئی نہ کوئی حکمت یا کوئی نہ کوئی مصلحت کارفرما ہے۔مثال کے طور پر احادیث میں رسول اللہ ﷺ نے چھپن قسم کے کاروباروں کی ممانعت فرمائی ہے۔مختلف احادیث میں جن کاروباروں کی ممانعت ہے وہ چھپن قسم کے ہیں۔ان میں سے بہت سی احادیث میں رسول اللہ ﷺ نے مصلحت کی تصریح نہیں فرمائی۔آپ نے فرمایا ''لا تبیعوا السمک فی الماء'' جب تک مچھلی پانی میں یعنی دریا میں یا سمندر میں ہو اس کی خرید وفروخت نہ کرو۔''لا تبیعوا الطیر فی الھواء'' جب تک پرندے ہوا میں اڑ رہے ہوں ان کی خرید وفروخت مت کرو۔ یہاں کوئی حکمت بیان نہیں ہوئی۔کسی مصلحت کی طرف اشارہ نہیں فرمایا گیا۔لیکن اس طرح کی تمام احادیث پر اگر ایک ساتھ غور کیا جائے تو پتا چلتا ہے کہ ان سب میں ایک ہی مقصد پیش نظر ہے۔اور وہ یہ ہے کہ ان چیزوں کی خرید وفروخت سے روکا جائے جو انسان کے بس میں نہ ہوں۔انسان کے اختیار میں نہ ہوں۔جس کا انجام غیر معلوم وغیر متعین ہو۔پتا نہیں کہ پرندہ ہاتھ میں آسکے گا کہ نہیں آسکے گا۔مچھلی جال میں آسکے گی کہ نہیں آسکے گی۔آسکے گی تو کتنی مچھلی ہوگی کیسی مچھلی ہوگی۔پرندہ آپ کے نشانے کا شکار بنے گا کہ نہیں بنے گا، کتنے پرندے نشانہ بنیں گے۔وہ کیسے ہوں گے، کونسے پرندے نشانہ بنیں گے، یہ سب چیزیں غیر متعین اور مجہول ہیں، غیر معروف ہیں، اس لیے ان کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے۔اس طرح کے احکام کی مثالیں اور بھی دی جاسکتی ہیں کہ جن کی حکمتیں اور مصلحتیں صراحتاً تو بیان نہیں ہوئیں لیکن بحیثیت مجموعی ان احکام پر غور کیا جائے تو وہ مصلحت سامنے آجاتی ہے۔

مصلحت معلوم کرنے کا ایک اور طریقہ جس کی نشاندہی متعدد اہل علم نے کی ہے وہ صحابہ کرام کا اسلوب اجتہاد ہے۔صحابہ کرام رسول اللہ ﷺ کی تربیت کردہ نسل سے عبارت ہیں۔صحابہ کرام میں خاصی بڑی تعداد وہ ہے جن کو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پورے 23 سال گزارنے اور آپ کو دیکھنے اور نزول وحی کے مشاہدات کرنے کا موقع ملا۔صحابہ کرام اس ماحول میں جیے جس ماحول میں قرآن نازل ہورہا تھا۔صحابہ کرام نے ان تمام واقعات کو دیکھا

جن واقعات میں رسول اللہ ﷺ نے مختلف ہدایات جاری فرمائیں۔ صحابہ کرام دن رات رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں اٹھتے بیٹھتے تھے۔ اس لیے شریعت کی مزاج شناسی میں کوئی بڑے سے بڑا شخص ان سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔ کوئی بڑے سے بڑا فقیہ، بڑے سے بڑا مجتہد، صحابہ کرام کی فہم سے آگے نہیں جاسکتا۔ اس لیے یہ بات متعدد علمائے اسلام نے لکھی ہے کہ جو چیز بعد والوں کو علم حصولی کے ذریعے حاصل ہوئی وہ صحابہ کرام کو علم حضوری کے ذریعے حاصل تھی۔ رسول ﷺ کی ہمراہی، معیت اور صحبت نے ان کو سونا بنا دیا تھا۔ حضور ﷺ کی معیت میں وہ کندن بن گئے تھے، اس لیے ان کے مزاج میں، ان کے رگ وپے میں شریعت کی تعلیم سرایت کر گئی تھی۔

صحابہ کرام کے طرز عمل سے بہت سی ایسی حکمتیں اور مصلحتیں سامنے آتی ہیں، جو شریعت کے احکام میں پوشیدہ ہیں، جن پر فقہائے اسلام نے غور کیا اور علم مقاصد شریعت کو مرتب کرنے میں صحابہ کرام کے طرز عمل سے رہنمائی حاصل کی۔ یہ تمام مقاصد، حکمتیں یا مصلحتیں انسانوں کے فائدے کے لیے ہیں۔ انسان اس دنیا میں کامیاب زندگی گزارنے کے قابل ہو اور آخرت میں بھی کامیاب وکامران ہو، یہ شریعت کے سارے احکام کا مقصود اصلی ہے۔ دنیا کی مصلحتوں میں مادی مصلحتیں بھی شامل ہیں، معاشی اور اقتصادی اور جسمانی مصلحتیں بھی شامل ہیں۔ لیکن یہ سارے فائدے شریعت کی حدود کے اندر اور شریعت کے احکام کے مطابق حاصل کیے جانے چاہئیں۔ شریعت کے احکام کی خلاف ورزی کر کے جو منفعت حاصل کی جائے گی یا جس مصلحت کی تکمیل کی جائے گی وہ مصلحت شریعت میں معتبر نہیں ہے۔

علمائے اسلام نے مثلاً امام مالک نے، امام غزالی نے، اور بہت سے دوسرے حضرات نے مصلحت کی تین قسمیں بتائی ہیں۔ ایک مصلحت وہ ہے جو مصلحت معتبرہ کہلاتی ہے، جس مصلحت کا شریعت لحاظ کرتی ہے، جس مصلحت کا شریعت نے لحاظ کیا، وہ تو شریعت کا حصہ ہے ہی، اس پر اگر مصلحت کے طور پر بھی عمل کیا جائے وہ تو شریعت پر ہی عمل ہوگا۔ ایک مسلمان اس پر اس لیے عمل کرے گا کہ وہ شریعت کا حکم ہے۔ اس لیے نہیں کرے گا کہ اس سے اس کی مصلحت پوری ہوتی ہے۔ مصلحت تو ہر صورت میں پوری ہو ہی جائے گی۔ دوسری مصلحتیں وہ ہیں جو مصلحت غیر معتبرہ کہلاتی ہیں۔ یعنی شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا، اس کو لغو اور مہمل قرار

دیا۔ امام غزالی نے اس کے لیے مصلحت ملغاۃ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ مصلحت ملغاۃ سے مراد وہ مصلحت ہے جس کو شریعت نے لغو قرار دیا ہے۔ اس کا اعتبار نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ وہ مصلحت ہے جو انسان کی خواہش نفس پر مبنی ہے اور ہوی اور ہوس سے اس کا تعلق ہے۔ اس لیے شریعت نے اس کو لغو قرار دیا۔ مثال کے طور پر قرآن پاک میں شراب اور جوے کے بارے میں آیا ہے "اِثمھما اکبر من نفعھما" گویا نفع تو شراب میں موجود ہے، جوے میں ایک نفع تو موجود ہے، کبھی کبھی آدمی کو پیسہ مل جاتا ہے، دولت مل جاتی ہے، شراب کے نتیجے میں تھوڑا بہت سرور تو حاصل ہو جاتا ہے، لیکن شریعت نے اس محدود مصلحت کا اعتبار نہیں کیا، اس کو لغو قرار دیا اور شراب اور جوے دونوں کی حرمت کا قطعی حکم نازل کر دیا۔ ایسی تمام نام نہاد مصلحتیں یا نام نہاد منفعتیں غیر معتبر ہیں۔

ان دونوں کے علاوہ مصلحت کی تیسری قسم وہ ہے جس کو امام مالک مصلحت مرسلہ کہتے ہیں۔ یعنی وہ مصلحتیں جو گویا آزاد چھوڑی ہوئی ہیں۔ جن کے بارے میں شریعت نے انسانوں کو آزاد چھوڑ دیا ہے۔ ان مصلحتوں کو اختیار کرنے میں ایک مجتہد و فقیہ یہ دیکھے گا کہ کیا اس مصلحت کے قبول کرنے کے نتیجے میں مقاصد شریعت کی تکمیل ہو رہی ہے؟ کیا اس مصلحت کو حاصل کرنے میں آگے چل کر کوئی ایسا نتیجہ تو نہیں نکلے گا جو شریعت کے مقاصد کے خلاف ہو جس سے شریعت کے احکام کی خلاف ورزی ہوتی ہو، یعنی اعتبار بالمآل کے جس اصول کا ذکر کیا جا چکا ہے وہ یہاں پیش نظر رکھا جائے گا۔ یہ مصلحت معتبرہ اور غیر معتبرہ کے درمیان تیسری قسم ہے جس کو امام مالک نے مصلحت مرسلہ کہا ہے۔ بعد میں تمام فقہاء نے یا تو اسی عنوان کے تحت یا کسی اور عنوان کے تحت اس تصور کو قبول کیا ہے اور اس کی بنیاد پر بہت سے احکام مرتب کیے ہیں۔ آج علمائے کرام بہت سے معاملات کے جائز ہونے کا فیصلہ اسی بنیاد پر کرتے ہیں کہ فلاں کام نہ صرف جائز ہے بلکہ پسندیدہ ہے۔ حالانکہ وہ کام صحابہ کرام کے زمانے میں نہیں ہوئے تھے۔ اس طرح کے کام تابعین کے زمانے میں بھی نہیں ہوئے تھے۔ لیکن چونکہ شریعت نے اس طرح کے کاموں کی ممانعت نہیں کی اور ان کو اختیار کرنے سے مقاصد شریعت کی تکمیل ہوتی ہے اس لیے وہ مصلحت مرسلہ کے دائرے میں آتے ہیں اور جب تک ان سے مقاصد شریعت کی تکمیل ہوتی رہے گی، جب تک ان کے نتیجے میں کسی حکم کی خلاف

ورزی نہیں ہوگی اس وقت تک ان کو اختیار کرنا ایک پسندیدہ عمل ہوگا۔ لہٰذا وہ ساری مصلحتیں جن کا شریعت نے اعتبار کیا ہے مصلحت معتبرہ ہیں۔

علمائے اسلام نے ان کو تین درجوں میں تقسیم کیا ہے اور پانچ عنوانات کے تحت بیان کیا ہے، یہ پانچ عنوانات ہیں: دین کا تحفظ، انسانی جان کا تحفظ، انسانی عقل کا تحفظ، انسان کی نسل کا تحفظ، اور انسان کے مال کا تحفظ۔ یہ پانچوں بنیادی مقاصد وہ ہیں جن کو شریعت محفوظ رکھنا چاہتی ہے، جن کا شریعت تحفظ کرنا چاہتی ہے۔ شریعت کے تمام احکام کا تعلق بالواسطہ یا بلاواسطہ ان پانچوں بنیادی احکام یا ان پانچوں مقاصد سے ہے۔ نمازوں کا حکم شریعت نے دیا تو دین کو مضبوط بنانے کے لیے، اللہ اور بندے کے درمیان تعلق کو قوی سے قوی تر کرنے کے لیے، بندے کے اندر جذبہ عبودیت کو برقرار رکھنے کے لیے، بندے کے اندر وہ روحانی ذوق و شوق پیدا کرنے کے لیے، جو دین کے تحفظ کے لیے درکار ہے اور دین کا دراصل مقصد ہے۔ دین کا اصل مقصد مرتبہ احسان کا حصول ہے: ''ان تعبداللّٰہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک'' کہ درجہ احسان کو حاصل کرو اور اللہ کی عبادت اس طرح کرو کہ گویا تم اس کو دیکھ رہے ہو۔ اس لیے کہ اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے تو پھر اس یقین سے عبادت کرو کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔ اور تم دائمی طور پر اس کی نظروں میں ہو۔ ''فاصبر لحکم ربک فانک باعیننا'' لہٰذا عبادات سے متعلق جتنے احکام ہیں، اخلاقیات سے متعلق جو احکام ہیں یا بعض معاملات میں سزائیں ہیں۔ ان سب کا مقصد دین کا تحفظ ہے۔

ان مقاصد کے تحفظ کے لیے شریعت نے بعض مثبت احکام بھی دیے ہیں جن کا مقصد یہ ہے کہ یہ مقاصد قائم ہوں ان کو فروغ حاصل ہو، ان کو تقویت حاصل ہو۔ مثبت احکام کے ساتھ ساتھ شریعت نے منفی پہلو سے بھی بعض تفصیلی ہدایات دی ہیں جن کا مقصد ان راستوں کو بند کرنا ہے جن کے ذریعے کسی مقصد کے خلاف کوئی پیش قدمی ہو سکے۔ شریعت نے بدعات و خرافات کی ممانعت کی ہے۔ شریعت نے شرک کو حرام قرار دیا ہے، مشرکانہ اعمال کا راستہ روکا ہے۔ مسلم امت میں الحاد و زندقہ پھیلانے کی کوششوں کو ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ ان کے خلاف کارروائی کی ہدایت کی ہے۔ یہ سارے احکام وہ ہیں جو شریعت کے خلاف منفی قوتوں کا راستہ روکنے کے لیے ہیں۔

دوسرا مقصد ہے انسانی جان کا تحفظ۔ ظاہر ہے انسان اس دنیا میں موجود ہوگا اور اس کی جان کا تحفظ ہوگا تو شریعت پر عمل درآمد بھی ہوگا۔ اگر انسانوں کی جانیں ہی ضائع ہوگئیں تو شریعت پر عمل درآمد کون کرے گا؟ دین کی علمبرداری کون کرے گا؟ اللہ تعالیٰ کے اس ازلی مقصد کی تکمیل کون کرے گا کہ ''اِنی جاعل فی الارض خلیفة'' اللہ تعالیٰ نے زمین میں جب جانشین بنانے کا فیصلہ کیا تو یہ بھی طے کیا کہ ''ولکم فی الارض مستقر و متاع الی حین'' ایک مقررہ مدت تک کے لیے تمہیں یہاں ٹھہرنا ہے، یہاں تمھیں استقرار حاصل ہو گا، اس وقت تک تم یہاں کی نعمتوں سے متمتع اور مستفید ہوتے رہو گے۔ لہٰذا جب تک وہ حین نہ آئے، جب تک وہ مرحلہ جو اللہ کے علم میں متعین ہے وہ سامنے نہ آئے، اس وقت تک انسانوں کو یہاں قائم بھی رہنا ہے، استقرار بھی کرنا ہے، انسانوں کو تمتع بھی حاصل رہنا چاہیے، یہاں نعمتیں بھی ہوں گی۔ نعمتوں سے انسان متمتع بھی ہوگا، لذات بھی ہوں گی ان سے مستفید بھی ہوگا۔ لیکن یہ سب کچھ ہدایت الٰہی کی روشنی میں ہوگا۔ ''واما یأتینکم منی هدی فمن تبع هدایِ فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون''

اس الٰہی اسکیم کا، اس ازلی منصوبے کا، تقاضا یہ ہے کہ انسانی زندگی یہاں باقی رہے۔ اسی لیے شریعت نے رہبانیت کی اجازت نہیں دی۔ رہبانیت زندگی کے فروغ اور تسلسل کے خلاف ہے۔ اسی لیے شریعت نے ان تمام راستوں کو روک دیا ہے جو انسانوں کے وجود کے تسلسل میں رکاوٹ بن سکتے ہیں۔ انسانوں کی زندگی کے تحفظ کے لیے ضروری ہے کہ انسانوں کی زندگی کے لیے درکار اور ناگزیر تمام وسائل اور اسباب پیدا کیے جائیں۔ اسباب رزق جب تک نہیں ہوں گے انسان زندہ نہیں رہے گا۔ اس لیے اسباب رزق کا حصول اور وسائل زندگی کا حصول بھی شریعت مقاصد میں سے ہے۔ پھر وسائل رزق اور اسباب معیشت کے لیے بہت ساری چیزیں ناگزیر ہیں۔ کاروبار اور تجارت اور صنعت اور انڈسٹری اور تعمیر اور دوسرے بہت سارے پیشے ناگزیر ہیں۔ یہ سارے پیشے نہ ہوں تو انسان زندگی نہیں گزار سکتا۔ اگر انسان کے پاس رہنے کے لیے گھر نہ ہو تو انسان گرمی اور سردی سے مر جائے گا۔ ممکن ہے سردی سے مر جائے، ممکن ہے گرمی سے مر جائے۔ یا نہ بھی مرے تو زندگی اتنی مشکل اور مشقت آمیز ہو جائے گی، تکلیف دہ ہو جائے گی کہ انسان اپنی ذمہ داریاں انجام نہیں دے سکے گا۔ اس لیے انسانی

جان کے تحفظ میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو انسان کے ذمہ دارانہ اور با مقصد تحفظ کو یقینی بنائیں۔ محض جسمانی وجود کافی نہیں ہے۔ جسمانی وجود کو برقرار رکھنے کے لیے بہت سی چیزیں درکار ہوتی ہیں۔ انسان کو محض بطور حیوان کے زندہ نہیں رہنا۔ انسان کو بطور خلیفہ الٰہی کے زندہ رہنا ہے۔ بطور جانشین یزداں کے زندہ رہنا ہے۔ انسان کو اس صاحب امانت کے طور پر زندہ رہنا ہے جو امانت انسان کے سپرد کی گئی ہے۔

یہاں بھی شریعت نے دونوں طرح کے احکام دیے ہیں۔ کچھ احکام وہ ہیں جو مثبت طور پر انسان کے وجود، انسان کے تحفظ اور انسان کی بقا کے لیے ناگزیر ہیں۔ اسی طرح کچھ احکام وہ ہیں جو ان قوتوں کا راستہ روکتے ہیں یا ان عوامل ور جحانات کا سد باب کرتے ہیں جو انسانی جان کے خلاف کارفرما ہوں۔ مثال کے طور پر انسان کو تکلیف دینے والے تمام معاملات ناپسندیدہ ہیں، انسانوں کی صحت پر اثر انداز ہونے والے تمام معاملات ناجائز ہیں۔ انسانوں کی صحت کو بہتر بنانے والے تمام اقدامات جائز ہیں اور پسندیدہ ہیں۔ انسانوں کی تربیت کرنے والے سارے اعمال، وہ جسمانی تربیت ہو، اخلاقی تربیت ہو، روحانی تربیت ہو، علمی تربیت ہو، فکری تربیت ہو، وہ سب کے سب پسندیدہ ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ تمام اعمال ناپسندیدہ ہیں، حسب درجات، جو انسان کی زندگی کو مشکل بنانے والے ہوں، زندگی کو نقصان پہنچانے والے ہوں۔

شریعت کا تیسرا مقصد انتہائی اہم ہے۔ اور اس تیسرے مقصد سے اندازہ ہوتا ہے کہ شریعت کی نظر میں انسان کی ذمہ داری اور اس کی اہمیت کیا ہے۔ یہ مقصد ہے انسانی عقل کا تحفظ، یہ مقصد دوسری بہت سی اقوام میں نہیں پایا جاتا۔ بہت سے نظاموں اور قوانین میں اس سے ملتا جلتا کوئی مقصد نظر نہیں آتا۔ جان کا تحفظ کرنے کا سب دعویٰ کرتے ہیں۔ مذہب کے تحفظ کی بات بھی کسی نہ کسی حد تک موجود ہے۔ مال کے تحفظ کی بات تو ہر جگہ موجود ہے۔ لیکن عقل کے تحفظ کی بات شریعت اسلامی کے علاوہ کہیں اور نہیں ملتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل کا تحفظ خود وجود انسان کے مقصد اصلی سے بڑا گہرا تعلق رکھتا ہے۔

اگر انسان جانشین الٰہی ہے۔ اگر انسان خلافت کے منصب پر فائز ہے، تو انسان کو جو چیز ممیز کرتی ہے اور بقیہ تمام مخلوقات پر فضیلت عطا کرتی ہے وہ عقل ہے۔ انسانوں کو تمام مخلوقات

پر فضیلت دی گئی ہے۔"ولقد کرمنا بنی آدم "صرف عقل کی وجہ سے فرشتوں پر انسان کی برتری ثابت ہوئی، علم کی وجہ سے ہی انسان مسجود ملائک بنا" سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم "فرشتوں نے انسان کی علمی برتری کو تسلیم کیا۔ اللہ تعالیٰ نے آدم کو علم کی دولت سے نوازا اور فرشتوں پر آدم کی برتری علم کے ذریعے ثابت ہوئی۔ علم کا سب سے بڑا ذریعہ اور سب سے بڑا وسیلہ بلکہ اہم ترین اور واحد وسیلہ انسان کی عقل ہے۔ عقل نہ ہو تو علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اس پوری ذمہ داری کی انجام دہی کے لیے جو شریعت نے انسانوں پر عائد کی ہے انسانی جان کے بعد سب سے زیادہ ضروری انسان کی عقل ہے۔ اگر عقل نہ ہو تو انسان اور حیوان میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر حیوانات امانت الٰہی کے متحمل نہیں ہو سکتے، پہاڑ اور دریا اور زمین و آسمان امانت الٰہی کے حامل نہیں بن سکے تو اس لیے نہیں بن سکے کہ ان میں عقل نہیں تھی۔ انسان کے پاس عقل تھی، علم تھا، اس لیے وہ اس امانت کا علمبردار بنا۔ اس لیے یہ جو بنیادی صلاحیت ہے۔ جو اصل کوالیفکیشن qualification ہے انسان کے اس اعلیٰ ترین منصب پر فائز ہونے کی بنیاد ہے، اس کا تحفظ بھی ضروری ہے۔ صلاحیت کا تحفظ برقرار رکھنا چاہیے۔ یہاں بھی شریعت نے مثبت احکام بھی دیے ہیں اور منفی راستے روکنے کی ہدایات بھی دی ہیں۔ انسان کی عقل ترقی پذیر ہے، انسان کی عقل کو بہتر سے بہتر بنایا جا سکتا ہے۔ انسان کی عقل ایک کمپیوٹر computer کی طرح ہے۔ بلکہ کمپیوٹر انسانی عقل کی طرح ہے۔

کمپیوٹر انسانی عقل کو سامنے رکھ کر بنایا گیا ہے۔ انسانی عقل کمپیوٹر کو سامنے رکھ کر نہیں بنائی گئی۔ لیکن چونکہ بعض اوقات مشبہ اور مشبہ بہ میں ترتیب بدل جاتی ہے اس لیے سمجھانے کی خاطر ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسانی عقل ایک کمپیوٹر کی طرح ہے۔ لیکن یہ کمپیوٹر جتنا بھی برتر اور پیچیدہ یعنی سوفسٹیکیٹڈ sophisticated ہو، جتنا بھی ترقی یافتہ ہو، وہ ایک سافٹ ویئر software کا محتاج ہوتا ہے۔ اعلیٰ سے اعلیٰ کمپیوٹر میں غلط سوفٹ ویئر software ڈال دیا جائے تو وہ بھی غلط رُخ پر کام کرے گا۔ اس لیے شریعت نے پہلی ہدایت یہ کی ہے کہ جو software اس انسانی کمپیوٹر میں ڈالا جائے وہ درست ہو۔

چنانچہ عقیدہ ہی وہ سوفٹ ویئر ہے۔ عقیدہ کی تعلیم دینے کا شریعت نے بچپن سے حکم دیا

ہے۔ بچپن سے بچے کو یہ بتاؤ کہ اسلام کے عقائد کیا ہیں۔ سات سال کی عمر ہو تو نماز کی تلقین کرنا شروع کر دو، دس سال کی عمر ہو جائے اور بچہ نماز نہ پڑھے تو جسمانی سزا بھی دو۔ رسول اللہ ﷺ کو بچوں سے جو محبت تھی وہ مشہور و معروف ہے، اپنے بچوں سے بھی، اور دوسروں کے بچوں سے بھی، یہاں حضور ﷺ نے نماز کی اہمیت کی خاطر اور انسانی عقل کو ایک خاص رُخ پر ڈالنے کی خاطر جسمانی سزا تک کی اجازت دی ہے کہ اگر بچہ نماز نہ پڑھے تو ہلکی پھلکی سزا بھی اس کو دے سکتے ہو۔ یہ بات کہ انسانی عقل کو صحیح رُخ پر چلایا جائے، اس کو صحیح راستہ بتایا جائے، غلط راستوں پر جانے سے روکا جائے، اس کی اہمیت کو احادیث مبارکہ میں بہت تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

بعض متجددین، ملحدین اور دور جدید کے دین سے برگشتہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ عقیدہ کے نام سے جو تعلیم مسلمانوں کو دی جاتی ہے۔ یہ ان ڈوکٹرینیشن indoctrination ہے۔ Indoctrination کا لفظ استعمال کر کے عقیدے کی تعلیم کی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ مغرب کی لادینی تہذیب بڑے زور و شور سے indoctrination کر رہی ہے۔ مغرب کی آنے والی نسلوں کو جس انداز سے سیکولرزم اور لامذھبی اباحیت کے رخ پر پروگرام کر رہی ہے اس کا ایک ہزارواں حصہ بھی مسلمانوں میں عقیدے کی تعلیم کے لیے نہیں ہو رہا ہے۔ یہ بات کہ دوسرے اپنے لامذہب اور ملحدانہ عقائد بچے بچے کے ذہن نشین کر دیں۔ دین اور زندگی کا تعلق منقطع کر دیں، اخلاق اور دین کی رہنمائی کو اجتماعی زندگی سے نکال دیں، اس کو تو ان ڈوکٹرینیشن نہ کہا جائے۔ لیکن اگر مسلمان بچوں کو یہ بتایا جائے کہ ان کا تعلق اسلام اور مسلمانوں کے گھرانوں سے ہے۔ وہ قرآن پاک پر ایمان رکھتا ہے۔ قرآن پاک کے بنیادی عقائد یہ ہیں تو اس کو ان ڈوکٹرینیشن کہہ کر اس کی اہمیت کم کی جائے۔ یہ شاخسانہ دور جدید کے ملحدانہ دور میں ہی ہو سکتا تھا۔ یہ ماضی میں ممکن نہیں تھا۔ لیکن افسوس بعض ایسے حضرات بھی اس طرح کی باتیں کرتے پائے جاتے ہیں جو اپنا ایک اسلامی اور دینی حوالہ رکھتے ہیں۔

کہنا یہ ہے کہ انسانی عقل ایک کمپیوٹر کی حیثیت رکھتی ہے اور اس کمپیوٹر کو صحیح استعمال میں لانے کے لیے اس میں صحیح software ڈالنے کی ضرورت ہے۔ یہ کام ابتدائی تعلیم اور

تربیت کے ذریعہ ہونا چاہیے۔ شریعت نے جہاں عقل کو ایک نعمت بتایا ہے وہاں عقل کے صحیح استعمال کی ہدایت بھی کی ہے۔ عقل کا استعمال صحیح خطوط پر ہو۔ بامعنی انداز میں ہو۔ مثبت خطوط پر ہو تو وہ شریعت کی نظر میں ایک بنیادی مقصد ہے۔ وہ چیزیں جو عقل کو منفی طور پر متاثر کرسکتی ہوں۔ ان سب کی ایک ایک کر کے شریعت نے ممانعت کی ہے۔ جو جو چیزیں عقل کو گمراہ کرسکتی ہوں، عقل کو پریشان کرسکتی ہوں، تشویش میں مبتلا کرسکتی ہوں، وہ سب ناپسندیدہ ہیں۔ چنانچہ مخدرات (نشہ آور اشیاء) کی حرمت، مسکرات کی حرمت معلوم ہے اور مشہور و معروف ہے۔ شریعت نے شراب نوشی کی ممانعت کی ہے۔ ان تمام نشہ آور اشیاء کی ممانعت کی ہے جو انسان کو نشے میں مبتلا کرسکیں۔ جو جو چیزیں انسانی عقل کو مختل اور ماؤف کرسکیں ان سب کی ممانعت کی ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ شریعت نے ان تمام خرافات کی ممانعت بھی کی ہے جن کو قرآن مجید نے جبت اور طاغوت کے نام سے یاد کیا ہے۔ جبت اور طاغوت سے مراد وہ خرافات اور بے معنی اور غیر عقلی باتیں ہیں جو انسانوں میں مذہبوں کے نام پر یا کسی اور عنوان سے رائج ہو جاتی ہیں۔ آج بھی رائج ہیں۔ یورپ میں بھی رائج ہیں۔ یورپ اور مغرب کے لوگ اپنی ساری آزادی کے باوجود اور روشن خیالی کے تمام تر دعووں کے باوجود بعض ایسی خرافات پر ایمان رکھتے ہیں جن کی کوئی علمی بنیاد نہیں ہے۔ آپ نے ہر ہفتے اخباروں میں دیکھا ہوگا، آپ پڑھتے ہوں گے کہ فلاں ستارہ فلاں شخص کا ہے، اس ہفتہ میں یہ ہوگا وہ ہوگا۔ لوگ پوچھتے ہیں آپ کا سٹار کیا ہے؟ آپ کا ستارہ کونسا ہے؟ یہ مشرکانہ خرافات جو دو ڈھائی ہزار برس سے چلی آ رہی ہیں۔ یونانیوں کے زمانے سے چلی آ رہی ہیں۔ یورپ اور مغرب آج اس کو ایک طے شدہ چیز سمجھتے ہیں۔ قرآن مجید نے ان خرافات کو ناپسندیدہ قرار دیا ہے اور ان کی ممانعت کی ہے۔

اسی طرح سے قرآن مجید نے بعض ایسے عقلی سوالات اٹھانے کو ناپسندیدہ قرار دیا ہے جس کا کوئی نتیجہ نکلنے والا نہ ہو۔ حدیث میں ایک جگہ بتایا گیا کہ اللہ کی مخلوقات پر غور کرو اللہ کی ذات پر غور نہ کرو۔ "تفکروا فی خلق اللّٰہ و لا تفکروا فی ذات اللّٰہ" اس لیے کہ اللہ کی ذات انسانوں کے ادراک سے بہت ماوراء ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات وراء الوراء ثم وراء

الوراء ہے۔ ''لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار '' اس دنیا میں انسان کی بصیرت اور بصارت اللہ کا ادراک نہیں کر سکتی۔ اس لیے جو چیز ادراک سے پرے ہے، حد ادراک سے ماوراء ہے، اس پر غور و فکر کرنا سوائے اضاعت وقت کے اور کیا ہے۔ اضاعت وقت کے علاوہ اس عمل کے نتیجے میں انسان ایک فکری گمراہی اور تشویش کا شکار بھی ہو سکتا ہے۔ عقل اس کی ماؤف ہوگی، فکر اس کی متاثر ہوگی، اس لیے شریعت نے اس کی اجازت نہیں دی۔

عقل کے بعد شریعت کا چوتھا بڑا مقصد نسل کا تحفظ ہے۔ شریعت نے انسانوں کو حکم دیا کہ نسل انسانی کا تحفظ کرو۔ نسل کا تسلسل برقرار رکھنا چاہیے۔ جب تک اللہ تعالیٰ کی حکمت کی رُو سے اور مشیت کی رُو سے انسانوں کا وجود ضروری ہے اس وقت تک انسانوں کا وجود برقرار رہنا چاہیے۔ لیکن انسانوں کے وجود اور حیوانوں کے وجود میں فرق ہے۔ جس طرح عقل کے معاملے میں فرق ہے اسی طرح اخلاق اور حیاء کے معاملے میں فرق ہے۔ انسانوں کا وجود عقل وحیاء کے ساتھ اور اخلاق کے تقاضوں کے ساتھ، ایک ذمہ داری کے احساس کے ساتھ، آپس میں تعلق اور حقوق و فرائض کے ساتھ برقرار رہنا چاہیے۔ شریعت نے جب نسل کا تحفظ کیا ہے تو اس میں آبرو کا تحفظ بھی شامل ہے۔ عزت آبرو کا بیشتر تعلق انسان کی نسل سے ہوتا ہے۔ انسان کی نیک نامی اس کے خاندان کے حوالے سے ہوتی ہے۔ اگر اس سے پہلے خاندان میں کوئی بڑی شخصیت گزری ہو، کوئی نیک نام انسان گزرا ہو تو دس پشتوں تک اس کے اہل خاندان اس کی نیک نامی سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اس کی نیک نامی سے اس کی اولاد کو فائدہ ہوتا ہے۔ کوئی ایک شخص بدنام ہو گیا ہو تو کئی پشتوں تک وہ بدنامی ساتھ نہیں چھوڑتی۔ یوں نسل کا تعلق نیک نامی سے بھی ہے، نسل کا تعلق عزت اور آبرو سے بھی ہے۔

نسل کا تعلق اخلاق اور حیاء سے بھی ہے۔ نسل کا تعلق انسانوں کی تربیت سے بھی ہے۔ نسل کا تعلق انسانوں کی نسل سے بھی ہے اور نسل کا تحفظ انسانوں کو حیوانوں سے ممیّز کرنے کا ایک بہت بڑا معیار ہے۔ یہاں بھی شریعت نے مثبت ہدایات بھی دی ہیں۔ شخصی قوانین کے احکام، ادارہ خاندان کو برقرار رکھنے کے بارے میں ہدایات، حقوق و فرائض خاندان کے اندر کیا ہوں گے۔ حضانت اور ولایت کے احکام کیا ہوں گے۔ تعلق کی نوعیت ماں باپ کے درمیان کیا ہوگی۔ اولاد کے درمیان کیا ہوگی، بہن بھائیوں کے درمیان کیا ہوگی۔ یہ ساری

ہدایات خاندان کے ادارے کے لیے، نسل کے تحفظ کے لیے دی گئی ہیں۔ اسی طرح منفی طور پر بھی شریعت نے ان راستوں کو روکا ہے جو نسل اور خاندان کو متاثر کر سکتے ہیں۔ بعض چیزوں کو حرام قرار دیا ہے، بعض کو مکروہ قرار دیا ہے، بعض کو شدید ناپسندیدہ قرار دیا ہے، مکروہات میں بعض کا درجہ زیادہ برا ہے، بعض کا درجہ کم برا ہے۔ محرمات میں بھی بعض بہت قبیح قسم کے محرمات ہیں، بعض کی قباحت اتنی نہیں ہے جتنی دوسرے محرمات کی ہے۔ یہ سب کچھ انسانی نسل اور انسان کے خاندان کے تحفظ کے لیے ہے۔

پانچواں مقصد مال و جائیداد کا تحفظ ہے۔ مال و دولت اور جائیداد کو قرآن مجید میں اللہ کا فضل کہا گیا ہے۔ مال اور جائیداد ہی سے وہ وسائل حاصل ہوتے ہیں جن کی مدد سے دین کے بہت سے احکام پر عمل درآمد ہوتا ہے۔ زکوٰۃ، صدقات واجبہ، کفارہ، نفقہ، حج، جہاد ان سب کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے مال و دولت کا وجود اور تحفظ ضروری ہے۔

مال و دولت اور جائیداد کے حصول، تحفظ اور استعمال کے بارہ میں شریعت نے تفصیل سے احکام عطا فرمائے ہیں۔

یہ ہیں وہ پانچ بنیادی مقاصد جن کو فقہائے اسلام نے شریعت کے مقاصد کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ یوں تو ان مقاصد کا تذکرہ اور ان کے بارے میں گفتگو کسی نہ کسی انداز سے صحابہ کرام کے زمانے سے چلی آرہی ہے اور صحابہ اور تابعین کے اجتہادات میں یہ بات صاف نظر آتی ہے کہ جہاں وہ نص قرآنی یا نص حدیثی کی تعبیر وتشریح کرتے ہیں وہاں وہ اس مقصد کو بھی اپنے اجتہادات میں پیش نظر رکھتے ہیں جو شارع نے پیش نظر رکھا ہے اور اس مقصد کی روشنی میں نص قرآنی یا نص حدیثی کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن ان پانچ مقاصد کو ان پانچ عنوانات کے تحت جس شخصیت نے پہلی مرتبہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا وہ امام الحرمین عبدالملک الجوینی (متوفی ۴۷۸ھ) ہیں جو اپنے زمانے کے صف اوّل کے متکلمین اور صف اول کے علمائے اصول میں سے تھے، اور غالباً اپنے دور کے سب سے بڑے شافعی فقیہ تھے، انھوں نے اپنی کتاب ''البرهان فی اصول الفقہ'' میں پہلی مرتبہ ایک نئے انداز سے مقاصد کے تصور کو بیان کیا۔ ان کا یہ اسلوب اتنا منطقی، مضبوط اور پختہ بنیادوں پر قائم تھا کہ بعد کے تمام فقہائے کرام نے اس سے اتفاق کیا اور اس کی بنیاد پر مقاصد شریعت کو ایک منظم اور مرتب فلسفے

کے طور پر مرتب اور مدون کیا۔

یہ مقاصد شریعت جن کو پانچ بڑے عنوانات کے تحت بیان کیا گیا ہے اپنے اندر شریعت کے تمام احکام کو سموئے ہوئے ہیں۔ شریعت کے تمام احکام، وہ فقہ اسلامی کے دائرے میں آتے ہوں، وہ تصوف اور تزکیہ نفس کے دائرے میں آتے ہوں، وہ اخلاق اور اجتماعیات کے دائرے میں آتے ہوں، سب کے سب بالواسطہ یا بلاواسطہ ان پانچ مقاصد سے متعلق ہیں۔ ہر مقصد کا ایک تکملہ ہے۔ ہر تکملے کے اوپر ایک بڑا مقصد ہے۔ یہ سمجھنا درست نہیں ہوگا کہ پانچ مقاصد کے صرف پانچ درجے ہیں۔ بلکہ ان پانچ مقاصد کے ذیل میں بہت سے درجات اور بہت سے مراتب ہیں۔ ایک بڑی تقسیم تو وہ ہے جو خود امام الحرمین نے کی تھی اور ہمارے زمانے تک جتنے حضرات نے مقاصد شریعت پر لکھا ہے وہ سب ان سے اتفاق کرتے چلے آرہے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک مقصد بنیادی طور پر تین بڑے بڑے درجات میں تقسیم ہے۔

سب سے پہلا درجہ شدید ضرورت کا ہے۔ وہ شدید ضرورت جس کو اگر پورا نہ کیا جائے تو ان پانچ مقاصد میں سے کوئی ایک بڑا مقصد یا تو فوت ہو جائے گا یا اس کو شدید نقصان پہنچے گا۔ بہت شدید نقصان پہنچنے کی صورت میں اس مقصد پر کماحقہ عمل کرنا مشکل ہو جائے گا۔ یہ پہلا درجہ ہے جس کو ضرورت شدیدہ کہہ سکتے ہیں۔ دوسرا درجہ جو اس سے کم ہے لیکن اہم ہے وہ ہے جس کو فقہائے اسلام نے حاجت یا حاجات کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ یعنی انسانوں کو بعض اوقات ایسے معاملات پیش آتے ہیں یا احکام شریعت پر عملدرآمد میں کچھ ایسے مسائل بھی پیدا ہو سکتے ہیں جن پر اگر توجہ نہ دی جائے تو بہت مشکل ہو جائے گی اور اس مشکل کی وجہ سے عامۃ الناس کی بڑی تعداد بہت شدید قسم کی مشقت کا شکار ہو جائے گی، اس کو انتہائی تکلیف کا سامنا کرنا پڑے گا اور سہولت کے ساتھ شریعت کے احکام پر عملدرآمد کرنا آسان نہیں ہوگا۔

ان دو درجوں کے بعد تیسرا درجہ وہ ہے جس کو تکمیلیات کے نام سے بعض علماء نے بیان کیا ہے۔ بعض نے تحسینیات کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ بعض نے کمالیات کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ان سب اصطلاحات سے مراد یہ ہے کہ مقاصد کے تقاضوں پر عمل کرنے میں ایک مرحلہ ایسا آتا ہے کہ اس مرحلے کی فوری طور پر ضرورت تو نہیں ہوتی اور اگر اس مرحلے کے

تقاضوں پر عمل نہ کیا جائے تو نہ انسانوں کو کوئی مشکل پیش آتی ہے، نہ شریعت پر عملدرآمد میں کوئی رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔لیکن جس اچھے انداز سے بہتر اور آسان انداز سے عملدرآمد ہوسکتا ہے وہ نہیں ہوتا۔اس کو تکمیلیات اور تحسینیات کہا گیا ہے۔

مثال کے طور پر نماز سے اگر مثال دی جائے تو نماز خود ایک مقصد ہے اس لیے کہ تحفظ دین کا سب سے بڑا معیار اور سب سے بڑا راستہ اللہ سے تعلق مضبوط بنانا ہے۔اللہ سے تعلق مضبوط ہوسکتا ہے تو نماز کے ذریعے، اس لیے نماز خود ایک مقصد قرار پائے گی جو ایک بڑے مقصد کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔شریعت کا یہ بھی اصول ہے کہ جو فعل کسی واجب کو حاصل کرنے کا واحد ذریعہ ہو وہ فعل بھی واجب ہو جاتا ہے۔جو کسی فعل کسی مستحب کو اختیار کرنے کا ذریعہ ہو وہ مستحب ہو جاتا ہے۔چونکہ تعلق مع اللہ کے لیے شریعت نے نماز کو لازم قرار دیا ہے اس لیے نماز کی حیثیت خود ایک مقصد کی ہوگئی۔فرض نمازوں کی ادائیگی ضروریات کا درجہ رکھتی ہے،نوافل کی ادائیگی اور سنتوں کی ادائیگی حاجت کا درجہ رکھتی ہے۔اس لیے کہ اگر انسان سب مل کر سنتوں کی یا نوافل کی ادائیگی چھوڑ دیں تو اس سے فرض نمازوں میں بھی دلچسپی ختم ہو جائے گی۔عامۃ الناس کا ذوق وشوق کمزور پڑے گا۔نماز ادا کرنے والوں کے اہتمام میں کمی آئے گی اور ان سب کے نتیجے میں ایک ایسی صورتحال پیدا ہوگی کہ اصل ضرورت یعنی مقصد نماز کے قیام کے وہ تقاضے پورے نہیں ہوسکیں گے جو ہونے چاہئیں اس لیے ان سب کی حیثیت حاجیات کی ہے۔اس کے بعد نماز کو بہتر سے بہتر انداز میں ادا کرنے کے بہت سے راستے ہو سکتے ہیں جن کو اگر اختیار کیا جائے تو اچھا ہے۔وسائل دستیاب ہوں تو ان اضافی تدابیر کو ضرور اختیار کرنا چاہیے۔مثلاً نماز کی جگہ بہت صاف ستھری ہو، پاکیزہ ہو، پانی ہو تو اس کو دھو کر صاف کر لیں، مصلیٰ صاف ستھرا ہو، میلا ہو تو اس کو دھولیں، نیا حاصل کر سکیں تو پرانے کو نظرانداز کر دیں۔غور کریں تو پتا چلتا ہے کہ اس مرحلے پر نماز کے مسائل، اسباب اور سہولتوں کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوئی انتہا نہیں ہے۔آپ نوافل ادا کرنا چاہتے ہیں۔ایک شخص تہجد کے چار مختصر نوافل ادا کرتا ہے اور چھوٹی چھوٹی سورتیں پڑھ کر دس منٹ میں ختم کر دیتا ہے، ایک اور شخص طویل سورتیں پڑھتا اور طویل رکعتیں ادا کرتا ہے اور بہت اہتمام کے ساتھ تہجد کی نماز ادا کرتا ہے اور آٹھ یا بارہ رکعتیں پڑھتا ہے۔یہ تحسینیات کا درجہ ہے جو بڑھتا رہے گا اور اس کی کوئی انتہا

نہیں ہے۔

یہ تین درجے تو وہ ہیں جو تمام علمائے اصول نے بیان کیے ہیں۔ ان تینوں درجوں کو پانچوں مقاصد پر منطبق کیا جا سکتا ہے، انسانی جان کے تحفظ پر، مال کے تحفظ، عقل اور نسل کے تحفظ پر۔ لیکن یہ جو تین درجے ہیں ان میں آپس میں بہت سے ذیلی درجات بھی پائے جاتے ہیں۔ ان ذیلی درجات میں سے ہر درجہ اپنے سے پہلے درجے کے لیے تتمہ اور تکملہ کی حیثیت رکھتا ہے اور اپنے سے بعد میں آنے والے درجے کے لیے اصل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس لیے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مقاصد شریعت کو حاصل کرنے کے یہی تین درجے ہیں۔ یہ تین درجات تو بڑے بڑے عنوانات ہیں جن کے تحت بہت کچھ بیان کیا جا سکتا ہے اور علمائے اسلام نے بہت کچھ بیان کیا ہے۔

احکام میں جو ترتیب اہمیت کے اعتبار سے ہے یہ شریعت کی حکمت کا ایک بہت اہم پہلو ہے۔ بعض حضرات اپنے جذبے کی شدت کی وجہ سے، احساس ذمہ داری کی وجہ سے، احکام کی پابندی کی نیت سے یا محض کم علمی کی وجہ سے اس ترتیب کا خیال نہیں رکھتے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ شریعت کے فرائض اور واجبات نظر انداز ہو جاتے ہیں اور مستحبات پر بہت زور دیا جانے لگتا ہے۔ خاص طور پر یہ اس وقت ہوتا ہے جب مستحبات میں سے کسی مستحب کا انسان کے اپنے ذوق سے گہرا تعلق ہو۔ بعض انسانوں کے ذوق کے لحاظ سے ایک چیز ان کو پسند ہوتی ہے۔ دوسرے انسانوں کے ذوق کے لحاظ سے ان کو دوسری چیز پسند ہوتی ہے۔ اب اگر ان کا یہ ذاتی ذوق شریعت کے مستحبات سے ہم آہنگ ہو جائے تو یہ حضرات اس مستحب پر عمل کرنا ذوق شوق سے شروع کر دیتے ہیں، لیکن ذوق وشوق کی شدت کی وجہ سے شریعت کے جو دوسرے احکام ہیں جن کی حیثیت فرض یا واجب کی ہے یا مستحب سے بڑھ کر سنت مؤکدہ کی ہے وہ اس ذاتی ذوق کی وجہ سے نظر انداز نہیں ہونے چاہئیں۔ اور ان کے تقاضوں کو کماحقہ پورا کیا جانا چاہیے۔ اس ترتیب کے ملحوظ رکھنے میں بہت آسانی ہو جاتی ہے اگر مقاصد کی یہ ترتیب انسانوں کے سامنے ہو اور ہر شخص کو یہ معلوم ہو کہ جن مقاصد کے لیے وہ کام کر رہا ہے وہ کیا ہیں۔

مقاصد میں ایک حصہ تو وہ ہے جو خود براہ راست مقصد کے اپنے عناصر، اس کے بنیادی

ارکان، اس کے اساسی قواعد اور شرائط سے متعلق ہوتا ہے، اس حصہ کی اہمیت سب سے زیادہ ہو گی، اس کو اولین ترجیح دی جائے گی۔ ایک درجہ وہ ہو سکتا ہے جو براہِ راست ارکان، عناصر یا اساسی قواعد سے تو تعلق نہیں رکھتا لیکن اس کی حیثیت مقصد کے لیے لازمی شرائط اور ناگزیر تقاضے کی ہے، اگر اس درجے کو اختیار نہ کیا جائے تو مقصد پر عملدرآمد میں خلل واقع ہو جائے گا یا خلل واقع ہونے کا قوی اور شدید امکان پیدا ہو جائے گا۔ اور اس خلل کے پیدا ہونے کی وجہ سے مقصود پر کما حقہ عمل درآمد نہیں کیا جا سکے گا۔ اس لیے یہ ترتیب ہر سطح پر ملحوظ رکھنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور ہر سطح پر یہ اہتمام کرنا پڑتا ہے کہ شریعت کے جس حکم پر جس صورتحال میں عمل کرنے والا عمل کر رہا ہے اس صورتحال میں اس حکم پر عمل کرنے کا بہترین طریقہ کیا ہو سکتا ہے۔

اسلام کے بعض مزاج شناسوں نے لکھا ہے کہ جب شیطان انسان کو بہکاتا ہے تو اس کے مزاج اور طبیعت کے حساب سے بہکاتا ہے۔ ظاہر ہے ایک عالم کا مزاج علمی مزاج ہوگا، ایک متدین کا مزاج دینی مزاج ہوگا۔ جب ایک دینی مزاج رکھنے والے انسان کو شیطان بہکاتا ہے تو یہ کہہ کر نہیں بہکاتا کہ دین کے فلاں حکم پر عملدرآمد چھوڑ دو، یا دین کی فلاں تعلیم کو نظر انداز کر دو۔ اس لیے کہ اگر ایسا ہو تو پھر کوئی شخص بھی شیطان کے وسوسے میں مبتلا نہیں ہوگا۔ شیطان کے بہکاوے میں کوئی شخص نہیں آئے گا، اس لیے شیطان کا طریقہ یہ ہے کہ وہ جب یہ دیکھتا ہے کہ ایک شخص شریعت کے ایک حکم پر عملدرآمد کر رہا ہے تو اس حکم پر عملدرآمد کم کرنے کے لیے، کمزور کرنے کے لیے یا اس حکم پر عملدرآمد سے اس کو غافل کرنے کے لیے وہ شریعت کے کسی اور حکم کی طرف توجہ دلاتا ہے اور زور شور سے مشورہ دیتا ہے کہ شریعت کا فلاں حکم زیادہ اہم ہے، چنانچہ نتیجہ بہت سی صورتوں میں یہ نکلتا ہے کہ جس شخص نے ایک دینی کام شروع کر رکھا ہو وہ اس کام کی اہمیت کو چھوڑ کر، اس کو نظر انداز کر کے، دوسرا کام شروع کر دیتا ہے۔ پہلا کام بھی نامکمل رہ جاتا ہے، دوسرا ابھی مکمل نہیں ہوا ہوتا کہ شیطان تیسرے کام کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ چنانچہ دوسرا کام بھی رہ جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ چند تجربوں کے بعد دلچسپی ختم ہو جاتی ہے۔ حوصلہ ختم ہو جاتا ہے، انسان ہمت ہار جاتا ہے اور کوئی کام نہیں کرتا۔ اس لیے شریعت کے بعض مزاج شناسوں نے لکھا ہے کہ جب انسان کوئی دینی مشغلہ اختیار کرے تو اس کو بہت سوچ سمجھ کر، اہلِ علم کے مشورے سے، اپنی صلاحیتوں اور وسائل کو دیکھ کر مشغلہ اختیار کرنا چاہیے۔ او

راس کو پھر اُسی پر کار بند رہنا چاہیے۔ کسی کے مشورے سے یا کسی کے توجہ دلانے سے کسی بہتر کام، بہتر مشغلے کو چھوڑ کر دوسرے مشغلے کو اختیار نہیں کرنا چاہیے۔

مثال کے طور پر بعض حضرات کے دل و دماغ پر دعوت و تبلیغ کا غلبہ ہوتا ہے، یہ بہت اچھی بات ہے، ہر شخص کو دعوت و تبلیغ کی ذمہ داری ادا کرنی چاہیے۔ ایک سطح پر ہر مسلمان پر دعوت و تبلیغ فرض ہے۔ لیکن اگر وسوسہ یہ آئے کہ تعلیم دین کا کام سب بیکار اور فضول ہے۔ اس کو چھوڑ کر دعوت و تبلیغ میں لگنا چاہیے۔ یا یہ وسوسہ کہ دعوت و تبلیغ کے فلاں اسلوب کو چھوڑ کر دعوت و تبلیغ کا کوئی خاص اور فلاں اسلوب اختیار کرنا چاہیے۔ تو یہ دراصل یا تو شیطان کا وسوسہ ہوتا ہے یا انسان کی اپنی غلط فہمی یا کم علمی ہوتی ہے۔ جہاں شریعت نے دعوت و تبلیغ کا حکم دیا ہے وہاں شریعت نے دین کی تعلیم، تشریح، تحقیق اور فتویٰ کا حکم بھی دیا ہے۔ یہ امور بھی فرض کفایہ ہیں۔ دعوت بھی فرض کفایہ ہے۔

اسی طرح سے کچھ حضرات کے ذہن پر بعض حالات میں جہاد کے تصور کا غلبہ ہوتا ہے۔ جہاد کا حکم یقیناً شریعت کا بنیادی حکم ہے۔ جہاد ہر مسلمان کے ذمے فرض کفایہ ہے۔ لیکن جہاد کے فرض کفایہ ہونے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جو حضرات پہلے سے دعوت و تبلیغ کا کام کر رہے ہوں وہ دعوت و تبلیغ کا کام چھوڑ دیں۔ جو تعلیم و تدریس کا کام کر رہے ہوں وہ تعلیم و تدریس کا کام چھوڑ دیں۔ اس لیے کہ اگر اس طرح سے ہونے لگے تو نہ جہاد ہوگا، نہ تبلیغ ہوگی، نہ تعلیم ہو گی اور نہ تدریس ہوگی۔ یہ سب معاملات شریعت کے اساسی مقاصد کی تکمیل کے لیے بیک وقت ضروری ہیں۔ یہ وضاحت اس لیے ناگزیر ہے کہ شریعت کے فرائض میں ایک درجہ تو فرض عین کا ہے جو ہر انسان کے ذمے فرض ہے۔ کوئی شخص کسی بھی صورت میں نماز کے فرض سے سبکدوش نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح سے کچھ فرائض ہیں جو فرض کفایہ ہیں، پوری امت کے ذمے ہیں، اگر امت میں سے کچھ حضرات مؤثر طریقے سے اس کام کو کر رہے ہوں تو فرض ادا ہو جاتا ہے۔ بقیہ حضرات کے ذمے وہ فرض نہیں رہتا۔ اس لیے شریعت کا مزاج یہ ہے کہ فرائض کفایہ کی انجام دہی میں تقسیم کار ہونی چاہیے۔ مختلف حضرات اپنی اپنی صلاحیتوں کے مطابق فرائض کفایہ میں سے جو فرائض ادا کر سکتے ہوں وہ ان کو انجام دیں اور اس طرح سب مل کر اجتماعی طور پر باہمی تنسیق اور تکامل کے ذریعے تمام فرائض کفایہ کو انجام دیں۔

صحابہ کرام کی سنت سے یہی پتا چلتا ہے۔ صحابہ کرام میں کچھ حضرات وہ تھے جن کی پوری زندگی جہاد بالسیف میں گزری۔ حضرت خالد بن ولید پوری زندگی جہاد کرتے رہے۔ حضرت ابو ہریرہ کی زندگی کا بیشتر حصہ روایت حدیث میں گزرا۔ حضرت ابی بن کعب کی زندگی کا بیشتر حصہ قرآن پاک پڑھنے پڑھانے میں گزرا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی زندگی کا بیشتر حصہ فقہی معاملات و مسائل پر غور و خوض کرنے اور طلبہ کی تربیت کرنے اور فتویٰ میں صرف ہوا۔ اسی طرح سے بقیہ صحابہ کرام کو دیکھیں۔ بیشتر صحابہ کرام وہ ہیں جنہوں نے اپنے خاص مزاج، صلاحیتیں اور افتاد طبع کو سامنے رکھا اور ان کے مطابق ایک میدان اختیار کر لیا اور پوری زندگی اس میدان کے تقاضے پورے کرتے رہے۔ ان سب میں آپس میں تکامل بھی تھا، تنسیق بھی تھی اور یہ سب ایک دوسرے کے کام کی تکمیل کر رہے تھے۔ یہ تنسیق اور تکمیل حکمت شریعت کا ایک بہت بڑا حصہ ہے۔ اس تکمیل اور تنسیق کو پیش نظر رکھنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ اگر یہ پیش نظر نہ ہو تو پھر انسان کی ذاتی خواہشات اور اہواء اور ہوس بہت جلد اثر انداز ہونے لگتی ہیں۔ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ شریعت کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے کہ مکلفین کو خواہشات نفس کی پیروی سے اور ہوی اور ہوس کے داعیہ سے بچایا جائے۔ اور شریعت اور اخلاق کی حدود میں مکلفین کو لایا جائے۔ ان سب چیزوں کا تعلق انسان کی منفعتوں اور مضرتوں سے ہے۔ منفعتیں اور مضرتیں دنیاوی بھی ہو سکتی ہیں اور اخروی بھی۔ دنیا کی اکثر منفعتیں اور مضرتیں اضافی ہیں، ایک عمل مضرت کے پہلو بھی رکھتا ہے منفعت کے پہلو بھی۔ ایک صورتحال میں انسان کو فائدے بھی نظر آتے ہیں، نقصانات بھی۔

شریعت نے بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ چنانچہ شراب اور جوئے کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں کچھ منفعتیں بھی ہیں، لیکن چونکہ مضرتیں اتنی غیر معمولی ہیں، نقصانات اتنے بھاری اور حاوی ہیں کہ شریعت نے ان معمولی مصلحتوں کو نظر انداز کر دیا اور جوے اور شراب کی کلی حرمت کا حکم دیا۔ اس سے یہ تربیت دینا مقصود ہے اور اس حکمت کی طرف اشارہ کرنا مطلوب ہے کہ دنیاوی معاملات میں جزوی فائدہ یا جزوی مصلحت یا جزدی منفعت کی بنیاد پر فیصلہ نہیں کرنا چاہیے۔ فیصلہ کرنا چاہیے کلی مصلحت اور فائدے کے اعتبار سے۔ دنیا کی ہر چیز جہاں کوئی نہ کوئی نقصان رکھتی ہے، وہاں کوئی نہ کوئی فائدہ بھی رکھتی ہے، سانپ اور بچھو جیسے

خطرناک جانوروں میں بھی اللہ تعالیٰ نے بعض فائدے رکھے ہیں، ان کے زہر میں دوائیں ہوتی ہیں۔ ان کے جسم کے بعض اجزا سے بعض بیماریوں کا علاج ہوتا ہے۔ اس کے برعکس آخرت کی منفعتیں اور مضرتیں حقیقی ہیں اور مکمل ہیں۔ جو چیز آخرت کے اعتبار سے منفعت ہے وہ حقیقی اور کلی منفعت ہے۔ اس میں مضرت کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ جو چیز آخرت کے اعتبار سے مضرت ہے، وہ حقیقی اور کلی مضرت ہے اس میں منفعت کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا۔ دنیا میں یہ دونوں پہلو اس لیے پائے جاتے ہیں کہ یہاں منفعتوں اور مضرتوں کا تعلق انسان کی اغراض اور انسان کی خواہشات سے ہوتا ہے۔ یہ متبدل بھی ہیں، متغیر بھی ہیں اور متفاوت بھی ہیں۔ آج ایک چیز فائدہ مند ہوتی ہے، کل وہی چیز نقصان دہ تصور ہونے لگتی ہے۔ آج ایک چیز میں نفع نظر آتا ہے تو کل اسی میں نقصان نظر آنے لگتا ہے۔ جس طرح ایک مریض کو آج دوا دی جائے تو فائدہ ہوگا، کل دی جائے تو نقصان ہوگا۔ مرض کے شروع میں دی جائے تو فائدہ مند ہے آخر میں دی جائے تو فائدہ مند نہیں ہے۔ جو غذا بچپن میں فائدہ مند ہے وہ بڑھاپے میں فائدہ مند نہیں ہے۔ جو غذا جوانی میں فائدہ مند ہے، وہ بڑھاپے میں نقصان دہ ہے۔

یہ مثالیں زندگی کے ہر پہلو میں نظر آتی ہیں۔ اس لیے شریعت نے ایسے قواعد اور کلیات دیئے ہیں جو کلی مقاصد کے حصول میں ممد و معاون ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے حیلے کے استعمال کی اجازت نہیں دی۔ حیلے کو ناپسند کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حیلہ یعنی کوئی ایسی تدبیر اختیار کرنا جو بظاہر جائز معلوم ہوتی ہو لیکن دراصل اس کا مقصد کسی منفی چیز کا حصول اور شریعت کے کسی حکم یا مقصد کو نظر انداز کرنا ہو، دراصل احکام شریعت سے فرار اور خواہشات نفس کے اتباع کے مترادف ہے۔ اس لیے شریعت نے حیلوں کو ناجائز قرار دیا ہے۔ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ اس کا مقصد شریعت کی خلاف ورزی کرنا نہیں ہے۔ ممکن ہے کسی وقت انسان کا ذہن اس خلاف ورزی کی طرف متوجہ نہ ہو۔ اس لیے شیطان کا طریقہ یہ ہے کہ ''زین لهم الشيطان اعمالهم'' چھوٹے چھوٹے اعمال کو بہت خوبصورت اور بڑا خوش نما بنا کر پیش کرتا ہے اور جو اصل خوبیاں ہیں ان کو نظر انداز کرا دیتا ہے۔ حیلے میں بھی یہی ہوتا ہے کہ حیلے میں جواز کا جو معمولی پہلو نظر آتا ہے، وہ بہت نمایاں طور پر دکھائی دینے لگتا ہے اور جو حقیقی خرابیاں ہیں، حقیقی مفاسد ہیں وہ نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اس لیے شریعت نے حیلے کی اجازت نہیں

دی۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ فقہی ادب میں اور فقہاء وعلماء کے مباحث میں بعض اوقات ایک دوسرے پر تنقید کی جاتی ہے۔ ایک تنقید میں یہ بیان کیا گیا کہ فلاں فلاں فقیہ نے حیلہ کو جائز قرار دیا ہے۔ فلاں فقیہ نے حیلے کے جواز میں کتاب لکھی ہے۔ یہ درست نہیں ہے۔ جن فقہاء سے وہ امور منسوب ہیں جو حیلے کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے موقف کو غلط سمجھا گیا ہے۔ ان کا موقف یہ نہیں ہے کہ حیلہ بازی کے ذریعہ احکام شریعت کی پابندی سے جان چھڑائی جائے۔ فقہائے اسلام میں سے یہ کسی کا موقف نہیں ہے کہ ایسا حیلہ جس کا مقصد شریعت کے حکم کو باطل کرنا ہو یا شریعت کی مصلحت کو فوت کرنا ہو یا شریعت کے حکم کو جیسے انگریزی میں کہتے ہیں hoodwink کرنا ہو، جائز ہے، ایسا کسی نے نہیں کہا۔ ایسا کرنا سب کے نزدیک کلی طور پر ناجائز ہے۔

اسی کا ایک مظہر یہ ہے کہ چونکہ انسان کے مقاصد، منفعتیں اور اغراض متفاوت ہیں اور وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں اس لیے انسانوں کے طور طریقے بھی بدلتے رہتے ہیں۔ انسانوں کے لین دین کے انداز بھی بدلتے رہتے ہیں۔ کھانے پینے اور رہن سہن کے طور طریقوں میں فرق آتا رہتا ہے، اس لیے شریعت نے اس کی گنجایش رکھی ہے کہ جن معاملات کا تعلق عادات سے ہو مقامی تقاضوں سے ہو، مقامی طور طریقوں اور روایات سے ہو، وہ احکام رواج کے بدلنے سے، طور طریقے کے بدلنے سے، مقامی ثقافت کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں۔ علامہ ابن القیم نے، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اور متعدد ائمہ اسلام نے اس پر بہت تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ زمانے اور حالات کے بدلنے سے فتویٰ میں تبدیلی کیسے پیدا ہوتی ہے۔

مقاصد شریعت کے بارے میں ایک اہم سوال اور ہے جو فقہائے اسلام نے اٹھایا ہے اور اکثر فقہائے اسلام نے اس کے بارہ میں ایک متفقہ مؤقف اختیار کیا ہے، اس میں اختلاف رائے بہت محدود ہے اور نا قابل ذکر ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ جو مقاصد ہیں، تحفظ دین، تحفظ جان، تحفظ عقل، تحفظ نسل اور تحفظ مال، کیا ان میں ترتیب ضروری ہے، یا یہ اسی ترتیب سے ہیں۔ علمائے کرام کی غالب ترین اکثریت نے لکھا ہے کہ یہ ترتیب ضروری ہے۔ امام غزالی نے اس

کی صراحت کی ہے۔ علامہ سیف الدین آمدی جو بہت مشہور اصولی اور متکلم ہیں، انہوں نے اس کی صراحت کی ہے۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے حضرات نے اس کی وضاحت کی ہے۔ انھوں نے اس بارہ میں قرآن کی آیات اور احادیث سے استدلال کیا ہے۔ ایک مشہور حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "اجعل مالک دون نفسک" کہ اپنی جان کو بچانے کے لیے مال کو استعمال کرو۔ گویا مال کے مقابلے میں جان کو ترجیح حاصل ہے۔

اس ترتیب میں قرآن مجید نے ایک استثناء رکھا ہے اور وہ استثناء محض رخصت ہے۔ عزیمت نہیں ہے۔ معیاری اور مثالی صورتحال نہیں ہے، لیکن چونکہ شریعت انسانوں کے مزاج کی بنیاد پر احکام دیتی ہے، شریعت نے کوئی ایسا حکم نہیں دیا جو انسانوں کے مزاج اور نفسیات کے مطابق نہ ہو۔ اس لیے شریعت کو یہ معلوم ہے کہ انسان کمزور ہے۔ "خلق الانسان ضعیفاً" اگر کوئی انسان کسی ایسی صورتحال میں مبتلا ہو جائے جس میں اس کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو معیاری درجہ اور مثالی مرتبہ تو یہ ہے کہ انسان زبان سے کلمہ کفر نہ نکالے، اپنی جان قربان کردے۔ جیسا کہ بہت سی مثالوں میں آیا ہے۔ صحابہ کرام کے زمانے میں، تابعین کے زمانے میں ایسی مثالیں ملتی ہیں کہ کلمہ کفر تو بڑی بات ہے ان کی زبان سے مشکلات کی گھڑی میں کوئی کلمہ فسق بھی نہیں نکلا اور انھوں نے جان قربان کردی۔ لیکن چونکہ اکثر انسان کمزور ہیں اور بہت سے انسان اس درجے کو شاید نہ پہنچ سکیں۔ اس لیے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ اگر کوئی انسان اپنی جان بچانے کے لیے محض زبان سے کلمہ کفر کہہ دے، بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو تو اس کی اجازت ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا ہے "اِلا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" جس شخص پر جبر کیا گیا اور اس کا دل اسلام پر مطمئن تھا تو وہ اگر کلمہ کفر زبان سے کہہ دے تو ان شاء اللہ روز قیامت باز پرس نہیں ہوگی۔

اس ترتیب کے تقاضوں اور نتائج پر علمائے اصول نے تفصیل سے بحث کی ہے کہ اکراہ کی حالت میں کیا احکام ہیں اور کون کون سے معاملات جائز ہیں اور کون سے معاملات ناجائز ہیں۔ اسی طرح دو مصلحتوں کے درمیان یا دو مقاصد کے درمیان تعارض ہو جائے تو اس سے ضمنی مسائل کیا کیا پیدا ہوں گے۔ یہ سوال ایک تفصیلی بحث کا متقاضی ہے جس سے علمائے اسلام نے تفصیلی بحث کی ہے۔

یہ ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کے تین درجات جو بیان ہوئے ہیں ان کے تحت بہت سے قواعد، بہت سے اصول اور بہت سے کلیات بھی بیان ہوئے ہیں۔ یہ سب قواعد اور کلیات یا اصول قرآن مجید اور احادیث کے استقراء پر مبنی ہیں۔ کچھ تو وہ ہیں جن کی براہِ راست صراحت حدیث میں ہوئی ہے یا قرآن کریم میں ہوئی ہے۔ بہت سے وہ ہیں کہ جن کی صراحت یا وضاحت تو قرآن مجید میں نہیں ہوئی لیکن قرآن کریم یا احادیث میں بہت سے احکام ایسے دیے گئے ہیں جن پر غور کیا جائے تو واضح طور پر نظر آتا ہے کہ وہ ان قواعد کی بنیاد پر دیے گئے ہیں۔ جب فقہائے اسلام نے ان احکام کا استقراء کیا اور ایک ایک کر کے ان کا جائزہ لیا تو پتا چلا کہ بہت سے احکام ایسے ہیں جن سے ایک خاص اصول اور قاعدہ نکلتا ہے اور ان احکام کی اساس اسی ایک قاعدے پر ہے۔ اس لیے استقراء سے اس قاعدے کا قطعی ہونا ثابت ہوا۔ اس ضمن میں امام شافعی نے یہ لکھا ہے کہ جب نصوص شریعت کا مطالعہ کرنے سے نصوص شریعت کی صراحت سے یا استقراء سے کوئی قاعدہ کلیہ ثابت ہو جائے اور وہ قاعدہ کلیہ قطعی الثبوت ہو اور قطعی الدلالت ہو تو پھر کسی جزوی واقعہ سے یا جزوی حکم سے اس قاعدے کی قطعیت پر فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ بہت سے قواعد ایسے ہوتے ہیں جن میں استثناءات بھی کثرت سے ہوتے ہیں۔ قانون داں حضرات اس سے واقف ہیں کہ قانون میں ایسا بہت ہوتا ہے کہ ایک قانون جتنا بھی عمومی ہو، جتنا بھی کلی انداز رکھتا ہو، بعض اوقات ایسی صورتحال پیش آ سکتی ہے اور آتی رہتی ہے جس میں کچھ حالات اور صورتوں کو اس قانون سے مستثنیٰ کرنا پڑتا ہے۔ مستثنیات بہت سے قوانین اور احکام میں پائے جاتے ہیں۔ اس لیے کسی مستثنیٰ حکم کی وجہ سے اس قانون کی عمومیت یا اس اصول کی قطعیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

یہ قاعدہ سب سے پہلے علمائے اصول نے دریافت کیا جو آج دنیا کے تمام قوانین میں طے شدہ مانا جاتا ہے۔ امام شاطبی نے اس کو بہت تفصیل سے بیان کیا ہے اور تفصیل سے بیان کر کے اس اصول کے تحت بہت سارے احکام بھی بطور مثال بیان کیے ہیں اور ایک اعتبار سے اس بنیادی قانون کے اصول کو اتنا منقح، منضبط اور مفصل انداز سے بیان کیا ہے کہ دنیائے قانون کو امام شاطبی کا شکرگزار ہونا چاہیے۔

ان میں سے کئی مقاصد کا گہرا تعلق ان عقلی مصلحتوں سے بھی ہے جو احکام میں پائی جاتی

ہیں۔ظاہر ہے یہ سارے مقاصد انہیں مصلحتوں سے عبارت ہیں جو مصلحتیں احکام شریعت میں موجود ہیں۔ یہ مصالح عقلیہ یا یہ مقاصد جن کے بارے میں شروع شروع میں بعض علماء کو جو تامل تھا وہ یہ نہیں تھا کہ شریعت کے احکام میں حکمت اور مصلحت ہے یا نہیں ہے۔ان کو تامل یہ تھا۔اور یہ تامل بالکل بجا تھا مبنی بر حقیقت تھا۔کہ اگر احکام شریعت کے مقاصد اور مصلحتوں پر زیادہ زور دیا جانے لگے تو پھر عامۃ الناس کے ذہن میں یہ خیال پیدا ہوسکتا ہے کہ عمل کا دارومدار محض مصلحت پر ہے یا عمل کا دارومدار محض مقصود پر ہے۔ جزوی طور پر بلاشبہ یہ بات درست ہے۔ لیکن اگر اس کو قاعدہ کلیہ کے طور پر استعمال کیا جائے تو ایک ایک کر کے مقاصد شریعت کے نام سے احکام شریعت پر عملدرآمد کمزور ہوتا جائے گا۔ پھر ایک مرحلہ ایسا آ سکتا ہے کہ کچھ جدت پسند، آزادی پسند اور غیر ذمہ دار طبعیتیں احکام شریعت کی پابندی کو ترک کر دیں، مقاصد شریعت کے حوالے سے شریعت کی روح پر عملدرآمد کا دعویٰ کریں اور قرآن مجید اور احادیث کے نصوص کو نظرانداز کر دیں۔اسی لیے بعض متقدمین کو اس پوری کاوش کے بارے میں تامل تھا۔ان کا خیال تھا کہ اسلام کی اصل روح ایمان بالغیب ہے۔دین کی اصل اساس بلکہ اصل الاصول تعلق مع اللہ ہے۔اللہ سے تعلق ہو۔اللہ کے حکم پر بلاچون و چرا عمل کرنے کا داعیہ زندہ ہو،اس سے تعلق کو مضبوط کرنے کا جذبہ محرکہ ہر وقت بیدار ہو۔ایمان بالغیب کے تقاضوں پر عملدرآمد کرنے کا عزم صادق ہو تو پھر احکام پر عملدرآمد خود بخود ہوتا چلا جائے گا۔ لیکن اگر احکام پر عملدرآمد کے لیے مصلحت اور عقلی استدلال کو شرط قرار دیا جائے تو یہ ایمان بالغیب کی روح کے خلاف ہے۔ مصلحت پر عملدرآمد تو ہر انسان کرتا ہے، وہ قوانین بھی مصلحت پر عملدرآمد کرتے ہیں جو شرعی قوانین نہیں ہیں۔انگلستان میں، فرانس میں، یورپ میں، امریکہ میں، بھارت میں، اسرائیل میں، چین میں، روس میں، غرض ہر ملک اور ہر نظام میں قوانین بن رہے ہیں۔وہاں قوانین بنانے والے اپنے فہم اور دعوے کے مطابق انسانوں کی مصلحت اور مفاد کے لیے قانون بنا رہے ہیں۔تو آخر پھر ان قوانین میں اور اسلامی شریعت کے احکام میں کیا فرق رہ جائے گا اگر بنیادی ہدف، مقصود اور مصلحت ہی کا حصول ہو اور مقصود اور مصلحت بھی وہ جس کو انسان مصلحت قرار دے تو یہ وہی چیز ہو جائے گی جس کو امام شاطبی نے داعیہ ھوی سے تعبیر کیا ہے۔ بجائے اس کے کہ انسان شریعت کا پابند ہو، انسان دوبارہ شریعت کے نام پر

خواہشات نفس کا پابند ہو کر رہ جائے گا۔

لیکن اس خطرے کے باوجود علمائے اسلام کی بڑی تعداد نے نہ صرف مقاصد پر بھرپور لٹریچر تیار کیا ہے، بلکہ فقہ مقاصد کو ایک بہت بڑے شعبہ علم کی حیثیت دی ہے۔ اس کے دلائل و شواہد، ابواب ومباحث، اور قواعد وکلیات مرتب کیے اور یوں پورا کتب خانہ تیار کر دیا۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ اس بات پر بھی پوری وضاحت اور شدت سے زور دیتے رہے کہ ان مصالح یا مقاصد کے درجات کی فہم، اطمینان قلب، ایمان کی پختگی اور اپنی فہم وبصیرت کے لیے ہونی چاہیے۔ اطمینان قلب بھی دلوں میں ہونا چاہیے، "ولکن لیطمئن قلبی" انسان کا مزاج یہ ہے کہ وہ دین کے حقائق پر ایمان رکھتا ہے۔ لیکن اگر دین کے حقائق کا زیادہ گہرا علم حاصل ہو جائے، زیادہ گہرائی سے اس کو معرفت اور ادراک حاصل ہو جائے تو اس کے ایمان میں مزید پختگی پیدا ہو جاتی ہے۔ بلا شک وشبہ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام اس حقیقت پر ایمان رکھتے تھے۔ ایمان کا جتنا تقاضا ہے وہ پورا ان کو حاصل تھا۔ کہ اللہ تعالیٰ مردے کو زندہ کر سکتا ہے۔ لیکن پھر بھی انھوں نے خواہش کی کہ اگر وہ دیکھ لیں کہ مردہ کیسے زندہ ہوتا ہے تو "شنیدہ کے بود مانند دیدہ"۔ "ولکن لیطمئن قلبی" تا کہ دل مزید مطمئن ہو جائے۔ یہ کیفیت مصالح عقلیہ کی اور مقاصد پر غور وخوض کی ہے۔

جن حضرات نے مقاصد پر لکھا ہے، خاص طور پر یہ اکابر ثلاثہ، علامہ عز الدین السلمی، امام شاطبی اور حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی۔ اتفاق سے یہ تینوں حضرات اس باب میں بھی بہت ممتاز اور نمایاں ہیں کہ یہ دین کی اصل روح اور حقیقت کے بھی خوب مزاج شناس ہیں۔ تعلق مع اللہ، تزکیہ نفس، روحانی اقدار، اخلاقی تقاضے، ان پر بھی سب سے زیادہ زور ان کے یہاں ملتا ہے۔ تصوف اور تزکیہ میں بھی ان حضرات کو امامت کا درجہ حاصل ہے۔ امام شاطبی کو بھی، شاہ ولی اللہ کو بھی، خاص طور پر ان دونوں حضرات نے اس موضوع پر الگ سے کتابیں بھی لکھی ہیں اور یہ اپنے اپنے زمانے میں روحانیات کے ائمہ میں شمار ہوتے تھے۔

جب شریعت کی حکمت پر بات ہوتی ہے تو ایک بات بہت سے لوگ بھول جاتے ہیں یا بھول سکتے ہیں، وہ یہ ہے کہ فقہائے اسلام کے تصور کی رو سے، ان کی اصطلاحات کی اعتبار سے، اسباب وعلل اور مقاصد وحکم میں فرق ہے۔ احکام کا دارومدار اسباب وعلل پر ہے، یعنی

سبب اور علت پر، جس طرح سے کہ علمائے اصول نے اس کو بیان کیا ہے۔ احکام کا دارومدار مقاصد وحکم پر نہیں ہے۔ مقصد اور حکمت تو شارع نے پیش نظر رکھی ہے اور یہ حکم دیا ہے کہ جب یہ کام کرو گے تو یہ مقصد حاصل ہو جائے گا۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ مکلّف کو اجازت ہے کہ اس عمل کو چھوڑ کر کسی اور راستے سے اس مقصد اور حکمت کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ ایسا کرنا یا سمجھنا محض کفر والحاد ہے۔ مثال کے طور پر شریعت نے حکم دیا کہ تعلق مع اللہ نماز سے قائم ہوگا۔ اگر کوئی شخص یہ چاہے اور یہ دعویٰ کرے کہ وہ کسی اور راستے سے تعلق مع اللہ کی منزل کو پہنچ سکتا ہے اور اس کو نماز کی ضرورت نہیں تو وہ ملحد اور زندیق ہے، اس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس راستے کو روکنے کے لیے علمائے اصول نے بہت تفصیل سے بحث کی ہے اور بتایا کہ احکام کا دارومدار سبب اور علت پر ہے، وہ سبب جس کو شریعت نے سبب قرار دیا ہے، وہ علت جس کو شارع نے علت قرار دیا ہے۔ ان احکام پر عملدر آمد کے نتیجے میں جو نتائج پیدا ہونگے، جو ثمرات سامنے آئیں گے، جو برکات سامنے آئیں گی، یہ وہ برکات وثمرات ہیں جو مقاصد شریعت ہیں۔ مکلّف کو اس کی اجازت نہیں ہے کہ ان برکات وثمرات کو حاصل کرنے کا کوئی خودساختہ راستہ اختیار کرے۔ خودساختہ راستوں نے ہی انسانوں کو ہمیشہ ناکامی کے راستے پر پہنچایا ہے۔ خودساختہ راستہ طے کرنا یا متعین کرنا انسان کی عقل کے بس میں نہیں ہے، اگر ایسا کرنا عقل انسانی کے بس میں ہوتا تو شریعتوں کا سلسلہ جاری کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ انبیائے کرام کو بھیجنے کی ضرورت نہیں تھی۔ آسمانی کتابوں کو اتارنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لیے یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے کہ سبب اور علت کیا ہے۔ مقصد اور حکمت کیا ہے۔

اس بات کو ایک بہت عام اور آسان مثال سے سمجھایا جا سکتا ہے۔ وہ مثال ٹریفک کے قواعد وضوابط ہیں۔ سرخ بتی ہو تو گاڑیاں روک دی جاتی ہیں۔ ہری بتی ہو تو گاڑی چلا دی جاتی ہے۔ ان علامات یا ان احکام یا ان شواہد کی حیثیت سبب اور علت کی ہے۔ لیکن اس کا بالآخر مقصد یہ ہے کہ انسانوں کی جان ومال محفوظ رہے۔ اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں ٹریفک کے قوانین کی پابندی نہیں کرتا۔ اس لیے کہ میں اس بات کو یقینی بنا سکتا ہوں کہ لوگوں کی جان اور مال محفوظ رہے تو یہ درست قانونی رویہ نہیں ہوگا۔ اگر ملک کا قانون کسی شخص کو اس بنیاد پر گرفتار کرے کہ اس نے ٹریفک کے قوانین کی خلاف ورزی کی ہے تو وہ یہ کہہ کر نہیں بچ سکتا کہ میں

نے اس کا انتظام کر دیا تھا کہ کسی شخص کی جان و مال خطرے میں نہ آئے اور میری اس خلاف ورزی کے نتیجے میں لوگوں کی جان بھی محفوظ رہے اور مال بھی محفوظ رہے۔ یہ عذر دنیا کی عدالتیں نہیں سنیں گی۔

تقریباً یہی کیفیت سبب اور علت اور حکمت اور مقاصد کی شریعت کے باب میں ہے۔ یہ فرق اس لیے بھی پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ جن امور کو مصالح یا مصلحت کہا جاتا ہے ان میں کچھ مصلحتیں تو وہ ہیں جو منصوص ہیں۔ جیسا کہ میں نے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ قرآن مجید اور احادیث میں صراحت کے ساتھ ان کا ذکر ہوا ہے۔ یا استقراء سے علمائے اصول نے ان کو دریافت کیا ہے۔ یہ تو قطعی حیثیت رکھتی ہیں اور مدار احکام ہیں۔ احکام کا دارومدار ان پر ہے اور بیشتر صورتوں میں یہ مصلحتیں بھی ہیں اور علت بھی ہیں۔ اس لیے کہ منصوص ہیں۔ اس کے مقابلے میں کچھ مصلحتیں وہ ہیں جو غیر منصوص ہیں، یعنی قرآن مجید میں یا حدیث وسنت میں ان کی صراحت نہیں ہوئی۔ مجتہدین نے اپنے اجتہاد سے ان کو دریافت کیا ہے، یا ذوق سے معلوم کیا ہے۔ یہ ظنی ہیں۔ فقیہ کا ظن غالب ہے کہ فلاں حکم میں شاید یہ مصلحت پیشِ نظر ہو۔ ان ظنی مصلحتوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک حصہ تو وہ ہے جو اجتہاد پر مبنی ہے، علمائے کرام نے، فقہاء نے، علمائے اصول نے اجتہاد کے احکام کو سامنے رکھ کر اجتہاد کے تقاضوں کے مطابق اجتہاد کیا، اور وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ فلاں حکم میں یہ مصلحت ہو سکتی ہے۔ اس طرح کی مصلحتیں مدار احکام نہیں ہیں۔ مستدل احکام ہو سکتی ہیں، یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔

مدار احکام سے مراد تو وہ علت ہے جس پر حکم شرعی کا وجود اور عدم مبنی ہو، کسی کا اجتہاد وہ حیثیت اختیار نہیں کر سکتا جو شریعت کے منصوص اور قطعی احکام کو حاصل ہے۔ لیکن وہ مستدل ہو سکتا ہے، یعنی کسی حکم کو معلوم کرنے میں، کسی حکم کی فرضیت، یا وجوب، یا سنت، یا استحباب معلوم کرنے کے لیے اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس کو تائید میں بیان کیا جا سکتا ہے، اس کو شواہد کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کے مقابلے میں جو مصلحتیں ذوقی ہیں وہ نہ مدار احکام ہیں نہ مستدل احکام ہیں۔ فقہائے کرام اور علمائے کرام کے کثرت مطالعہ سے، پوری زندگی قرآن وسنت کے ماحول میں بسر کرنے سے، رسول اللہ ﷺ کی احادیث سنت پر غور کرنے سے، مجتہدین کے اجتہادات کے پڑھنے پڑھانے سے، ایک ذوق پیدا ہو جاتا ہے۔ جن

معاملات میں نہ شریعت نے کوئی صراحت کی ہے، نہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات موجود ہیں، نہ ائمہ مجتہدین کے اجتہادات پر مبنی کوئی تفصیلات ہیں، وہاں ایک شخص اپنے ذوق سے یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ یہ چیز مناسب معلوم ہوتی ہے یا غیر مناسب معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح کا ذوق اگر ذوق سلیم ہو، فطرت سلیم پر مبنی ہو، شریعت کے احکام کی روشنی میں پیدا ہو تو یہ شخص اگر اس پر عمل کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور اہل علم، اہل تقویٰ عمل کرتے آئے ہیں، لیکن یہ انفرادی ذوق یا فہم کسی مصلحت کی بنیاد نہیں بن سکتا اور اس کی بنیاد پر کوئی حکم نہیں دیا جا سکتا۔

☆

تیسرا خطبہ

امت مسلمہ اور مسلم معاشرہ

آج کی گفتگو کا عنوان ہے ''امت مسلمہ اور مسلم معاشرہ'' امت مسلمہ کو آسان زبان میں مسلم معاشرہ یا مسلم برادری بھی کہا جا سکتا ہے۔ قرآن پاک کی رُو سے اسلام کا سب سے بڑا اور سب سے اولین اجتماعی ہدف امت مسلمہ کی تشکیل ہے۔ قرآن مجید میں جا بجا مسلمانوں کو امت مسلمہ سے وابستہ رہنے کی، امت مسلمہ کے مقاصد اور اہداف کو بجا لانے کی تلقین اور ہدایت کی گئی ہے۔ قرآن مجید سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ امت مسلمہ کے قیام کی دعا اور پیشین گوئی ہزار ہا سال قبل سیدنا ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور سیدنا اسماعیل علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کی تھی۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب وہ امت مسلمہ کے لیے ایک محسوس اور حسّی روحانی مرکز یعنی بیت اللہ اور کعبہ کی تعمیر کر رہے تھے۔

یہ امت مسلمہ جس کا مرکز حسی ہزار ہا سال قبل وجود میں آ چکا تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی عطا اور سب سے بڑی دین ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو چیزیں انسانیت کو دے کر تشریف لے گئے۔ ایک اپنی شریعت جو قرآن پاک اور سنت کی شکل میں ہمارے سامنے آئی ہے اور دوسرے وہ امت مسلمہ جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمایا، جس کی تشکیل اور تعمیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ صرف فرمایا۔ اس امت مسلمہ کا تحفظ اسلام کا سب سے بڑا ہدف ہے، فقہائے اسلام کی زبان میں کہا جا سکتا ہے کہ امت کا قیام مقصود لعینہ ہے، یعنی خود اپنی ذات میں مقصود ہے، اس کو کسی اور مقصد کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک فقیہ نے لکھا ہے کہ شریعت کے واجبات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وجوب مقاصد اور دوسرا وجوب وسائل۔ وجوب مقاصد سے مراد وہ واجبات ہیں جو خود اپنی ذات میں یعنی فی نفسہ واجب ہیں۔ وجوب وسائل میں وہ واجبات شامل ہیں جو کسی اور واجب

کے وسیلہ یا ذریعہ کے طور پر اختیار کیے گئے ہوں، جن کے ذریعے اور کسی بڑے واجب یا بڑے فرض کو پورا کرنا مقصود ہو۔

اسی تاسیس امت کے ہدف کی تکمیل کے لیے سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے اس امت کے وجود میں آنے کی دعا فرمائی تھی اور فرمایا تھا کہ "ربنا واجعلنا مسلمین لک ومن ذریتنا اُمة مسلمة لک" کہ اے پروردگار! ہم دونوں باپ بیٹوں کو اپنا سچا فرماں بردار مسلمان بنا اور ہماری اولاد میں ایک ایسی امت پیدا فرما جو تیری فرماں بردار ہو اور تیرے دین کی علمبردار ہو۔ یہ امت مسلمہ چونکہ عالمگیر امت مسلمہ بنی تھی اس لیے سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے ہاتھوں اس کا بیج ڈلوایا گیا۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام اس اعتبار سے دوسرے پیغمبروں میں بہت نمایاں ہیں کہ آپ نے بین الاقوامی سطح پر اسلامی دعوت کا آغاز فرمایا۔ مختلف براعظموں میں تشریف لے گئے اور جزیرہ عرب کے علاوہ براعظم افریقہ میں اور براعظم ایشیا کے مختلف مقامات پر اور بعض مؤرخین کے بیان کے مطابق براعظم یورپ اور کچھ اور مؤرخین کے بیان کے مطابق براعظم ایشیا کے علاقے ہندوستان میں بھی سیدنا ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام تشریف لائے اور ان سب علاقوں میں توحید کے پیغام کو عام فرمایا۔ اس اعتبار سے سیدنا ابراہیم علیہ السلام سے امت مسلمہ کی وابستگی ایک خاص معنویت رکھتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امت مسلمہ کے پیروکاروں کے مثالی طرز عمل اور ثقافتی اور تہذیبی مظاہر جن کو ملت کے نام سے یاد کیا گیا ہے، اس ملت کو سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی ملت قرار دیا گیا ہے اور بتایا گیا کہ "ملة ابیکم ابراهیم هو سماکم المسلمین" کہ یہ رویہ جو تم نے اختیار کیا ہے، یہ تہذیبی مظاہر، تمہاری امت مسلمہ کا یہ شعار، یہ عبادات جو تم انجام دے رہے ہو، یہ دین جس پر تم کاربند ہو، ان سب کی اصل اور اساس ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم میں ہے، اس کا مرکز وہ بیت اللہ ہے جس کی تعمیر ابراہیم علیہ السلام نے کی اور یہ اس جذبہ قربانی کی یادگار ہے جو ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کے جوار میں پیش کی تھی۔

اس اعتبار سے ملت اسلامیہ کو ملت ابراہیمی قرار دیا جانا ایک نہایت معنی خیز بات ہے، ملت ابراہیمی کی بنیادی صفات میں عالمگیریت، ہجرت، اور رنگ ونسل سے اظہار برات کی صفات بہت نمایاں ہیں۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اقوال نقل

ہوئے ہیں ان میں یہ بات بہت نمایاں ہے کہ میں ہر قسم کے رنگ ونسل پر مبنی امتیازات سے اظہار براءت کرتا ہوں، شرک کی تمام اقسام سے لاتعلقی اختیار کرتا ہوں۔ بلکہ مشرکین کے خلاف جو میرے دل میں ناپسندیدگی ہے، شرک کے خلاف جو جذبہ نفرت میرے دل میں موجود ہے۔اس کا اظہار کرتا ہوں، یہ بات قرآن پاک میں متعدد آیات میں بیان ہوئی ہے۔ توحید سے یہ گہری وابستگی، رنگ ونسل سے یہ دوٹوک اظہار براءت، شرک سے یہ واضح نفرت اس بات کی متقاضی ہے کہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کے پیغام میں عالمگیریت پائی جائے۔ توحید اور عالمگیریت لازم وملزوم ہیں۔توحید خالق کا منطقی تقاضا ہے کہ توحید مخلوق پر بھی ایمان رکھا جائے۔ اگر خالق کائنات ایک ہے تو اس کی مخلوق ہونے میں سب برابر ہیں، سب کو یکساں طور پر اس کی مخلوق اور اس کے عبادت گزار ہونے کا شرف حاصل ہے۔اس لیے کسی ایک بندے کو دوسرے بندوں پر، کسی ایک غلام کو دوسرے غلام پر فوقیت جتانے کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔تمام انسان برابر ہیں۔اگر تمام انسان برابر ہیں تو پھر تمام انسانوں پر مشتمل ایک عالمی برادری قائم ہونی چاہیے۔

اگر عالمگیریت کے اصول کو مان لیا جائے تو پھر ہجرت کے اصول کو ماننا بہت آسان ہے۔اگر انسان یہ تسلیم کرلے کہ جس علاقے میں وہ پیدا ہوا ہے اس علاقے کو کوئی فضیلت اللہ کی زمین کے دوسرے حصوں پر حاصل نہیں ہے۔جس گروہ یا برادری میں میری پیدائش ہوئی ہے، اس گروہ یا برادری کے رنگ ونسل، زبان اور بقیہ جغرافیائی امتیازات کو کوئی برتری حاصل نہیں ہے تو پھر اس کے لیے اللہ کے دین کی خاطر، اللہ کے پیغام کو عام کرنے کی خاطر ایک علاقے سے دوسرے علاقے میں جانا، ایک جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ چلے جانا اور ایک ملک کو چھوڑ کر دوسرے ملک میں جابسنا آسان ہوجاتا ہے، اور یہ کوئی مشکل بات نہیں رہتی۔

اس لیے ملت ابراہیمی کی یہ تین خصوصیات، یعنی ہجرت، عالمگیریت، توحید یعنی رنگ و نسل سے اظہار براءت اور توحید خالق ومخلوق، یہ تمام خصوصیات ملت ابراہیمی میں پائی جاتی ہیں۔اور یہی خصوصیات ملت اسلامیہ کی امتیازی خصوصیات ہیں۔امت اور ملت بعض مشرقی زبانوں میں خاص طور پر فارسی اور ترکی میں مترادف الفاظ سمجھے جاتے ہیں۔ایک حد تک یہ مترادف ہیں بھی، لیکن ان دونوں کے استعمال اور اطلاق میں لطیف سا فرق ہے۔امت جس

کی وضاحت ابھی آئندہ ہوگی اس سے مراد تو وہ برادری ہے جس سے مسلمانوں کا تعلق ہے، لیکن یہ برادری محض دوسری بے شمار برادریوں کی طرح کی کوئی عام برادری نہیں ہے، بلکہ اس کی اساس ایک پیغام پر ہے، اس کا مقصد ایک تہذیبی پیغام کو لے کر چلنا ہے، یہ کچھ شعائر الٰہی کی علمبردار ہے، یہ دین الٰہی پر کاربند ہے، توحید الٰہی اس کا بنیادی اصول ہے۔ ان تمام خصائص و امتیازات کا اظہار اس کے رویے اور تہذیب میں ہوتا ہے۔ ان تہذیبی مظاہر اور ثقافتی نمونوں کو جن میں شعائر الٰہی بھی شامل ہیں اجتماعی طور پر ملت کے لفظ سے یاد کیا جاتا ہے۔

ملت کے مفہوم میں دین بھی شامل ہے، ملت کے مفہوم میں امت کی اجتماعیت بھی شامل ہے۔ ملت کے مفہوم میں امت کے مقاصد و اہداف بھی شامل ہیں اور ملت کے مفہوم میں امت کے تہذیبی مقاصد اور مظاہر بھی شامل ہیں۔

امت کا لفظ عربی زبان کے لفظ ام سے نکلا ہے۔ سب جانتے ہیں کہ ام کے اصل معنی عربی زبان میں ماں کے بھی ہیں اور درخت کی جڑ کے بھی ہیں۔ کسی عمارت کی بنیاد کے لیے بھی ام کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور کسی چیز کی اصل کے لیے بھی یہ لفظ آتا ہے۔ یہ سب الفاظ یا معانی ایک مشترک مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، جس میں وحدت آغاز، وحدت مقصود اور وحدت سفر کے تصورات شامل ہیں۔ جس طرح ایک ماں کی اولاد متحد و متفق ہوتی ہے، اس کا آغاز بھی ایک ہوتا ہے، اس کی زندگی ایک ساتھ گزرتی ہے، جن میں آپس میں انتہائی گہری محبت، تعلق اور بھائی چارہ پایا جاتا ہے، جن کے مقاصد بھی ایک ہی ہوتے ہیں، خاندانی اہداف مشترک ہوتے ہیں، اسی طرح سے امت مسلمہ کا آغاز بھی ایک ہے، اہداف بھی ایک ہیں، اور راستہ اور منزل بھی ایک ہی ہے۔ یعنی صراط مستقیم، جس طرح ایک حقیقی ماں یعنی ام کی اولاد ایک برادری ہوتی ہے اسی طرح مسلمانوں کی روحانی ماؤں، یعنی امہات المومنین کی اولاد بھی ایک برادری ہے، جن کا آغاز بھی ایک ہے، انجام بھی ایک اور راستہ یعنی صراط مستقیم بھی ایک ہی ہے۔

قرآن مجید میں جب یہ بتایا گیا "وازواجہ امھاتھم" کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات مسلمانوں کی مائیں ہیں، تو یہ دراصل اسی تعلق کی طرف اشارہ تھا جو تعلق ایک خاندان کے افراد میں دوستی، بھائی چارے اور محبت کا ہونا چاہیے۔ ایک ماں کی اولاد کے درمیان، جس طرح کی ہمدردی پائی جانی چاہیے، اسی طرح کا تعلق، دوستی اور ہمدردی رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم کردہ امت مسلمہ میں ہونی چاہیے۔اسی آیت مبارکہ ''و أزواجه أمهاتهم'' کی تفصیل یا مزید تشریح کے طور پر بعض صحابہ نے اپنے نسخہ قرآن میں تحریر فرمایا تھا (وهو أب لهم) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے روحانی باپ ہیں۔ یہ مضمون بعض احادیث میں بھی بیان ہوا ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق کی نوعیت مسلمانوں سے وہی بتائی گئی ہے جو ایک باپ کی اپنی اولاد سے ہوتی ہے۔قرآن مجید کا اسلوب یہ ہے کہ وہ بہت ایجاز سے کام لیتا ہے اور ایجاز کی وجہ سے بعض ایسے بیانات کی صراحت نہیں کرتا جو ایک ذہین قاری خود بخود سمجھ لیتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں یہ کہنے کی ضرورت نہیں تھی کہ ''وهو أب لهم'' اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے روحانی باپ ہیں۔لیکن جب ایک مرتبہ یہ کہہ دیا گیا کہ ''أزواجه أمهاتهم'' ان کی ازواج مطہرات مسلمانوں کی مائیں ہیں تو یہ بات خود بخود واضح ہوگئی کہ رسول اللہ ﷺ مسلمانوں کے روحانی باپ ہیں۔

یہ امت جس کا لغوی اشتقاق ام سے ہوا ہے، ایک ایسی جماعت ہے جس کا آغاز، انجام، وسیلہ سفر، ذریعہ سفر، راستہ سفر، زادراہ، نور راہ، سب چیزیں ایک اور مشترک ہیں، یہ بعض اخلاقی خصوصیات سے متصف ہے اور متصف ہونی چاہیے۔امت مسلمہ کا تعلق تعداد سے نہیں ہوتا۔تعداد تو کم وبیش بھی ہوسکتی ہے، بعض اوقات اگر ایک ہی فرد ایسا ہو جو صحیح اساس پر قائم ہو، امت مسلمہ کے اہداف کے لیے کارفرما ہو اس ایک فرد کو بھی امت کے نام سے یاد کیا گیا ہے:
''ان ابراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً'' ابراہیم تن تنہا ایک امت تھے جو اللہ کے حضور یکسو ہو کر کھڑے ہوگئے۔

امہ کے لفظی معنی ایک اور بھی ہیں۔اور وہ معنی یہ ہیں کہ امہ سے مراد وہ منزل مقصود ہے جس طرح لوگ سفر کر کے آیا کریں۔عربی زبان میں فُعلہ کا وزن کسی ہدف یا مقصود کے لیے آتا ہے جس کی طرف رخ کر کے وہ فعل انجام دیا جائے۔ ام یؤم کے معنی ارادہ کرنے کے بھی ہیں، قصد کرنے کے بھی ہیں۔لہٰذا امہ کے معنی ہوں گے مایقصد الیہ، جس کی طرف قصد کیا جائے، جس کی طرف ارادہ کر کے لوگ آئیں اور سفر کریں۔ظاہر ہے جس کی طرف لوگ ارادہ کر کے آئیں گے وہ منزل مقصود ہی ہوگا۔گویا امت مسلمہ کا وجود منزل مقصود کی نشاندہی کرتا ہے۔اگر انسانیت کو منزل مقصود معلوم کرنی ہے تو وہ امت مسلمہ سے وابستہ ہو جائے، امت

مسلمہ جس راستے پر جارہی ہے وہ راستہ خود بخود منزل مقصود تک پہنچادے گا۔ اگر کہیں کوئی بہت بڑا قافلہ کسی سفر پر جارہا ہو اور کچھ لوگ راستہ بھٹک جائیں، بیابان اور ریگستانوں میں گم ہو جائیں تو ان کے لیے سب سے آسان راستہ یہی ہوتا ہے کہ یہ دیکھیں کہ بڑا قافلہ کس طرف جا رہا ہے، وہ بڑے قافلے تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں، براہِ راست منزل مقصود کا راستہ دریافت کرنا اور وہاں تک جانا مشکل ہوتا ہے، لیکن بڑے قافلے کا پتہ لگانا آسان ہوتا ہے۔ گویا امت مسلمہ کی حیثیت اس بڑے قافلے کی سی ہے جس کی طرف اکاڈکا مسافر، راستے سے بھٹک جانے والے راہی اور دوسرے لوگ جو راستے کی تلاش میں ہوں وہ رجوع کرتے ہیں۔ ایسے گمراہ لوگوں کے لیے راستے کی تلاش کا آسان راستہ یہ ہے کہ امت مسلمہ سے وابستہ ہو جائیں اور اس راستے پر چل پڑیں جس پر امت مسلمہ چل رہی ہے۔ ایسا کریں گے تو منزل مقصود تک پہنچ جائیں گے۔

یہ بات رسول اللہ ﷺ نے بھی بعض شخصیتوں کے بارے میں ارشاد فرمائی۔ چنانچہ سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے چچا جو اسلام سے پہلے توحید پر کاربند تھے اور اس کی وجہ سے مشرکین عرب کے شدائد اور مظالم کا شکار ہوئے اور ان مظالم کی وجہ سے گھربار چھوڑنے پر مجبور ہوئے اور بالآخر پردیس میں مسافرت کے عالم میں انتقال فرما گئے، ان کے بارے میں سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ یارسول اللہ! جس طرح کی تعلیم آپ دیتے ہیں اسی طرح کی باتیں میرے چچا بھی فرمایا کرتے تھے، میرے چچا کے ساتھ قیامت میں کیا سلوک ہوگا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''یبعث أمة وحده'' ان کو تن تنہا ایک امت کے طور پر اٹھایا جائے گا۔ اسی طرح کی بات ایک اور شخص قس بن ساعدۃ کے بارے میں آپ نے ارشاد فرمائی جو اسلام سے پہلے ایک مشہور شخص تھا، توحید اور مکارم اخلاق کا علمبردار تھا، اور مشرکین عرب کے مظالم سے پریشان رہتا تھا۔

امت جب وجود میں آئے گی تو ظاہر ہے کسی ہدف کے لیے کام کرے گی، وہ ہدف صراط مستقیم پر سفر اور اخروی اور دنیوی کامیابی کا حصول ہے۔ لیکن کوئی سفر بھی بغیر سربراہ قافلہ کے یا بغیر میر کارواں کے انجام نہیں پاسکتا۔

اسلام نے ہر چیز میں نظم وضبط کا حکم دیا ہے۔ لہٰذا زندگی کے ہر پہلو کو انتہائی نظم وضبط کے

ساتھ گزارنا چاہیے۔ حتیٰ کہ اگر دو آدمی بھی سفر کر رہے ہوں تو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اپنے میں سے ایک کو امیر مقرر کر لیں اور اس کی رہنمائی، نگرانی اور نظم وضبط کے مطابق کام کریں۔ اگر دو افراد کے بارے میں یہ حکم ہے تو پوری امت مسلمہ کے بارے میں یہ حکم کیوں نہیں ہوگا۔ لہٰذا امت مسلمہ کا امام بھی ہونا چاہیے۔ ایک اعتبار سے بلکہ حقیقی مفہوم میں تو رسول اللہ ﷺ ہی امت مسلمہ کے امام ہیں۔ لیکن رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد عملی رہنمائی کے لیے حضور ﷺ کی شریعت کی روشنی میں امت کو منزل مقصود پر لے جانے کے لیے قائد اور رہنما کی ضرورت پڑتی ہے، اس رہنما کے لیے اسلامی ادبیات میں امام کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔

امام کا لفظ بھی ام سے نکلا ہے۔ جس مادے سے امت کا لفظ مشتق ہے اسی مادے سے امام کا لفظ بھی مشتق ہے۔ امام اور امت کا گہرا تعلق ہے جیسا کہ اس مادے اور اصل سے وابستگی سے ظاہر ہے۔ امام عربی زبان میں متعدد معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہ سارے معانی مسلمانوں کے امام یعنی قائد میں موجود ہونے چاہئیں۔ وہ قائد بہت بڑی جماعت کا قائد ہو، پوری امت مسلمہ کا قائد ہو، خلیفۃ المسلمین ہو یا چھوٹے چھوٹے گروہوں کا سردار ہو، کسی چھوٹے علاقے کا قبیلے کا، ریاست کا، چھوٹے ملک کا فرمانروا ہو، اس میں یہ سارے معانی بہرصورت موجود ہونے چاہئیں۔ امام کے ایک عام معنی تو قائد اور پیش رو کے ہیں، وہ تو سب کو معلوم ہیں، لیکن امام کے ایک معنی کتاب ہدایت کے بھی ہیں۔ ایک ایسی رہنما کتاب کے ہیں جو راستہ بتاتی ہو، منزل مقصود کی نشاندہی کرتی ہو، راستے کی مشکلات کو دور کرنے میں رہنمائی کرتی ہو اور یہ بتاتی رہتی ہو کہ راستہ چلنے کے تقاضے کیا ہیں، منزل مقصود کہاں واقع ہے۔ وہاں تک کیسے پہنچا جائے۔ چنانچہ قرآن مجید میں آسمانی کتابوں کو امام کہا گیا ہے۔ ''ومن قبلہ کتاب موسیٰ اماماً ورحمۃ ''جس طرح یہ کتاب یعنی قرآن مجید امام ہے اسی طرح اس سے پہلے حضرت موسیٰ علیہ السلام پر نازل کی جانے والی کتاب بھی امام بھی تھی اور رحمت بھی تھی۔ گویا جس طرح قرآن مجید کتاب ہدایت ہے، متقین کو ہاتھ پکڑ کر منزل مقصود تک پہنچا دیتی ہے اور تمام انسانوں کو راستہ دکھاتی اور بتاتی ہے۔ ھدیً للناس بھی ہے اور ھدیً للمتقین بھی ہے، اسی طرح مسلمانوں کے قائد کو ہادی اور راہنما بھی ہونا چاہیے۔ ان کو چاہیے کہ وہ راہِ

حق کو خود بھی سمجھتا اور جانتا ہو اور اپنے پیروکاروں کو راہ حق تک پہنچانے میں مدد بھی دے سکتا ہو۔ سہولتیں بھی فراہم کرسکتا ہو۔ اگر کسی شخص میں یہ صلاحیت نہیں ہے، نہ وہ راہِ حق کو جانتا ہے، نہ راہِ حق تک جانا چاہتا ہے، نہ اپنے پیروکاروں کو راہِ حق پر چلانا چاہتا ہے تو ایسا شخص غیر مسلموں کا قائد تو ہوسکتا ہے، مسلمانوں کا قائد نہیں ہوسکتا۔

امام کے دوسرے معنی ایک ایسی شاہراہ کے بھی ہیں جس پر چلنا آسان ہو اور جس پر چل کر منزل مقصود تک پہنچا جاسکے۔ قرآن مجید میں امام کا لفظ ایک واضح اور کھلی شاہراہ کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ "وانھا لبامام مبین" "وہ دونوں بستیاں ایک کھلے راستے یا کشادہ شاہراہ پر واقع تھیں۔ اس سے پہلے ایک گزارش میں عرض کیا جاچکا ہے کہ شریعت کے معنی اس کھلے اور واضح سیدھے راستے کے ہیں جو مسلمانوں کو اخروی کامیابی کے ہدف تک پہنچادے۔ گویا ایک اعتبار سے شریعت اور امام دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ اگر امام خود بھی سیدھے راستے پر ہے اور دوسروں کو بھی ساتھ لے کر راہِ راست چل رہا ہے، شریعت کی صراط مستقیم پر لے کر جا رہا ہے تو وہ واقعتاً امام ہے اور قائد ہے۔ اور اگر وہ شریعت کی صراط مستقیم پر نہیں چل رہا تو پھر وہ راہنما نہیں ہے کچھ اور ہے۔ یہ سارے معانی امام کے لفظ میں پائے جاتے ہیں اور ان لغوی معانی سے اچھی طرح معلوم ہوجاتا ہے کہ امام اور امت ان دونوں کا آپس میں انتہائی گہرا تعلق ہے۔

قرآن مجید کے طالب علم جانتے ہیں کہ قرآن مجید میں جابجا ایسی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں، مجاز اور استعارے کے انداز میں، جن کا تعلق سفر اور لوازم سفر سے ہے۔ جب آدمی سفر پر نکلتا ہے، پرانے زمانے میں جب قافلوں میں نکلتا تھا، اونٹ یا گھوڑے کی پشت پر یا پیدل تو اپنے ساتھ زادراہ بھی لے کر نکلتا تھا، راستے میں ظاہر ہے نہ کھانا ملتا تھا نہ پانی ملتا تھا۔ ریگستانوں، بیابانوں اور کوہستانوں میں سفر کرنا پڑتا تھا تو زادراہ کی اہمیت غیر معمولی تھی، بغیر زادراہ کے کسی شخص کے لیے سفر کرنا ممکن نہیں تھا، نہ چھوٹا سفر نہ بڑا۔

قرآن مجید میں جگہ جگہ زادراہ کا ذکر ہے "اِن خیر الزاد التقویٰ" "بہترین زادراہ جو اس راستے پر سفر کے لیے درکار ہے وہ تقویٰ کا زادراہ ہے۔ راستے میں روشنی کی ضرورت بھی پڑتی تھی اس لیے کہ رات کو بھی سفر کرنا ہے، ریگستان میں بھی کرنا ہے، پہاڑوں میں بھی کرنا

ہے، ندی نالے بھی عبور کرنے ہیں۔ رات کو روشنی کے بغیر سفر نہیں ہو سکتا۔ اندھیری راتیں بھی ہوتی ہیں، تاریک راتیں بھی ہوتی ہیں۔ اس لیے قرآن مجید میں جگہ جگہ نور کا بھی ذکر ہے، بغیر نور کے، بغیر روشنی کے تاریک رات میں سفر کرنا ممکن نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں جگہ جگہ وہ تمام اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں جن کا تعلق سفر اور وسائل سفر سے ہے۔ خود مسلمان دن میں سترہ مرتبہ جس چیز کی دعا کرتا ہے وہ صراط مستقیم پر چلنے کی اور صراط مستقیم واضح ہونے کی دعا کرتا ہے۔ صراط مستقیم سفر کے لیے سب سے پہلی اور لازمی شرط ہے۔ امہ اور امام کے یہی معانی ہیں جن کی وجہ سے ان دونوں میں آپس میں ربط قائم ہوتا ہے۔

امت مسلمہ کے حقیقی اور سب سے بڑے امام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے قرآن مجید میں امی کی صفت جا بجا استعمال ہوئی ہے۔ اس میں بھی گہری معنویت پائی جاتی ہے۔ امی کا لفظ بھی ام سے نکلا ہے۔ امی کے ایک معنی تو مشہور ہیں اور ان کو ہر مسلمان جانتا ہے، امی کا یہ مفہوم وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے بڑے شواہد میں سے ایک ہے۔ حضور کے معجزات میں سے ایک بڑا معجزہ ہے۔ امی اس کو کہتے ہیں جس نے کسی مکتب میں یا کسی استاد کے سامنے باقاعدہ تعلیم نہ پائی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے عربوں کی طرح بچپن میں یا نوجوانی میں کوئی تعلیم حاصل نہیں فرمائی۔ نوشت وخواند کا کوئی سامان عرب میں اور خاص طور پر مکہ میں موجود نہیں تھا۔ اس لیے مکہ کے عام نوجوانوں کی طرح رسول اللہ ﷺ کی زندگی بھی گزری، اس کے بعد یکایک اللہ تعالیٰ نے علوم ومعارف کے سرچشمے آپ کی زبان مبارک سے جاری فرمادیے۔ جو اس بات کی دلیل ہیں کہ ان سب علوم ومعارف کا سرچشمہ وحی الٰہی ہے، کوئی دنیوی نوشت وخواند نہیں ہے۔ اگر رسول اللہ ﷺ نے کہیں ایک دن بھی کسی مکتب میں تعلیم پائی ہوتی تو نبوت کے بعد بیسیوں دعویدار کھڑے ہو جاتے۔ ہر ایک یہ دعویٰ کرتا نظر آتا کہ یہ علوم ہم نے سکھائے ہیں، کوئی کہتا فلاں نے سکھائے تھے، لیکن ہر شخص جانتا تھا اور آج بھی جانتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کوئی احسان کسی کا نہیں اٹھایا۔ حضور نے زندگی میں کسی کا احسان نہیں اٹھایا، جن کا احسان اٹھایا ان کے احسان کا پورا پورا اعتراف فرمایا۔ اپنے چچا کے احسانات کا اعتراف فرمایا۔ اپنے یار غار جناب صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا احسان یاد فرمایا۔ ان دو کے علاوہ حضور ﷺ نے کسی کا احسان زندگی میں نہیں اٹھایا اور اللہ

تعالیٰ نے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو کسی کا احسان مند نہیں رکھا، خاص طور پر ان غیر معمولی علوم و معارف کے باب میں جو صرف جبرئیل امین کے واسطے سے اور براہِ راست مبدأ خیر کے ذریعے حضور ﷺ کی زبان مبارک سے جاری ہوئے۔

لیکن امی کے ان خاص معنی کے علاوہ ام سے نکلنے والی چیز کو بھی امی کہتے ہیں۔ یعنی امی میں یائے نسبت ہے اور اس سے مراد وہ ہے جو اصل پر قائم ہو، اپنی ام پر قائم ہو، امی سے مراد وہ بھی ہے جس کا تعلق ام القری سے ہو۔ ام القری مکہ مکرمہ کا لقب تھا، مکہ مکرمہ کو تمام بستیوں کی ماں یعنی اصل اور جڑ کہا جاتا تھا۔ تمام بستیوں کے لوگ ام القری کی طرف رجوع کر کے آیا کرتے تھے۔ ام القری کی حیثیت مرکز کی تھی۔ ایک ایسے نقطہ جامعہ کی تھی جس کی طرف تمام علاقوں سے لوگ آیا کرتے تھے، اس لیے اس کو ام القری کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے۔ جس کا تعلق ام القری سے ہو اس کو بھی امی کہا گیا۔ عربوں کو امیین دو اسباب کی وجہ سے کہا جاتا تھا۔ ایک تو امیین کا تعلق ام القری سے تھا یا ام القری میں آنے جانے والوں سے تھا۔ ام القری سے عقیدت رکھنے والوں سے تھا، اس کے ساتھ ساتھ امیین ان کو اس لیے بھی کہا گیا کہ ان میں غالب ترین تعداد نوشت و خواند سے بالکل ناواقف اور علوم و فنون اور ہر قسم کے معارف و ثقافت سے لاتعلق اور بے بہرہ تھی۔ اس لیے ان کو امی کے لفظ سے یاد کیا گیا۔

عربی زبان میں امت کا ایک اور مفہوم کسی نظام زندگی، دستور العمل اور طور طریقے کا بھی ہے۔ یعنی وہ طرز زندگی جس پر مجموعی طور پر لوگ کاربند ہوں اس کو بھی امہ کے لفظ سے یاد کیا جاتا ہے۔ قرآن مجید میں یہ لفظ اس معنی میں بھی استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے: ''انا وجدنا آبائنا علی امة وانا علی آثارھم مقتدون'' مشرکین اور کفار کو جب مختلف انبیاء علیہم السلام نے دعوت دی اور دین کی تعلیم ان کے سامنے رکھی تو انھوں نے اس تعلیم کو اپنے قومی نظام اور رواج اور آباؤ اجداد کے طریقے اور دستور العمل کے خلاف پایا اس لیے اس کو قبول کرنے میں تامل کیا۔ ان کے اس تامل کو بیان کرتے ہوئے قرآن مجید نے یہ جملہ نقل کیا ہے۔ یہاں امہ کا لفظ اسی قدیم دستور العمل اور نظام کے لیے استعمال ہوا ہے جس پر کاربند رہنے کا کفار اور مشرکین ارادہ ظاہر کرتے تھے۔

امت کے ایک اور معنی مدت اور زمانے کے بھی ہیں۔ قرآن پاک میں یہ لفظ اس مفہوم

میں بھی استعمال ہوا ہے۔ چنانچہ ایک جگہ آتا ہے، قصہ حضرت یوسف میں، ''وادکر بعد اُمة'' اور یوسف علیہ السلام کے جیل کے ایک ساتھی کو ایک مدت کے بعد یاد آیا کہ حضرت یوسف علیہ السلام خواب کی تعبیر بیان فرمانے کا ملکہ رکھتے ہیں۔ اسی طرح سے ایک اور آیت میں ارشاد ہوا ہے ''ولئن أخرنا عنهم العذاب الی اُمة معدودة'' اگر ہم ان مجرمین کی سزا کو ایک مقررہ مدت کے لیے ملتوی بھی کر دیں۔ یہاں بھی امہ کے معنی مقررہ مدت اور زمانے کے ہیں۔ یہاں یہ اشارہ بھی مقصود معلوم ہوتا ہے کہ یہ امت جو رسول اللہ ﷺ نے قائم فرمائی اس کو ایک محدود مدت دی گئی ہے۔ ایک وقفہ دیا گیا ہے جس میں یہ اپنی ذمہ داری انجام دینے کی پابند ہے۔ یہ وقفہ یا مدت کوئی لامتناہی یا لامحدود نہیں ہے بلکہ اس کا ایک طے شدہ وقفہ ہے جس کے بعد سوال جواب کا عمل شروع ہو جائے گا۔

امت کے ان سارے معانی کو سامنے رکھتے ہوئے امت کے خصائص اور امتیازی اوصاف کا اندازہ کرنا مشکل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قرآن کریم اور احادیث میں جابجا امت مسلمہ کے خصائص اور امتیازی اوصاف کو مختلف انداز اور مختلف الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ امت کے امتیازی اوصاف میں سب سے نمایاں وصف امت کی وحدت ہے۔ قرآن مجید میں امت کی وحدت کے مضمون کو کئی جگہ نہایت واضح اور دوٹوک انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ چنانچہ دو تین جگہ یہ مضمون آیا ہے۔ ''وإن هذه اُمتكم اُمة واحدة'' یہاں صیغہ تاکید کے ساتھ یہ بات ارشاد فرمائی گئی کہ بلاشبہ یہ تمہاری امت ایک واحد اور متحد امت ہے۔ ''وأنا ربكم فاعبدون'' اور میں تمہارا رب ہوں لہٰذا میری ہی عبادت کرو۔ جس طرح اللہ تعالیٰ کی وحدت ایک حقیقت ہے اسی طرح امت مسلمہ کی وحدت بھی ایک حقیقت کے طور پر اہل ایمان کے پیش نظر رہنی چاہیے۔ اگر پروردگار کائنات ایک ہے۔ اگر اس امت کا پیغمبر اور رسول ایک ہے۔ اگر کتاب ایک ہے، منزل مقصود اور ہدف ایک ہے، شریعت اور نظام حیات ایک ہے تو پھر امت کو بھی ایک متحدہ امت ہی ہونا بنتا، اور رہنا چاہیے۔

امت کی وحدت کے تین بڑے مظاہر ہیں۔ ایک وحدت گفتار ہے، دوسری وحدت افکار ہے، تیسری وحدت کردار ہے۔ وحدت گفتار تو محض ایک علامت اور عنوان ہے جو یہ بتانے کے لیے ہے کہ امت میں وحدت افکار اور وحدت کردار دونوں موجود ہیں۔ اصل مقصود

وحدت کردار اور وحدت افکار کا حصول ہے۔ اگر افکار و کردار میں وحدت موجود ہے تو گویا امت اپنی اصل پر، وحدت اور یکجہتی پر قائم ہے۔ وحدت افکار کا مفہوم یہ ہے کہ امت مسلمہ قرآن مجید اور سنت رسول میں بیان کردہ قواعد و ضوابط پر متفق ہو، امت کے تمام افراد اپنے ہدف اور منزل مقصود کے بارے میں مطمئن ہوں، جس راستے پر ان کو چلنا ہے، جس منزل مقصود کی طرف سفر کر کے جانا ہے، اس کے بنیادی اوصاف کے بارے میں اتفاق رائے پایا جاتا ہو، کردار میں یکسانیت پائی جاتی ہو، طرز عمل میں مشابہت پائی جاتی ہو، یہ وحدت کردار ہے۔ وحدت افکار کے مفہوم میں جو بات بہت اہم ہے وہ ہے کہ اس کائنات کے حقائق کے بارے میں امت مسلمہ کا نقطہ نظر بحیثیت مجموعی ایک ہونا چاہیے۔ دینی اہداف کے بارے میں اس کا نقطہ نظر ایک ہو۔ جو بڑے بڑے مسائل انسانیت کو وقتاً فوقتاً پیش آتے رہتے ہیں ان کے بارے میں امت کا ردعمل اور رویہ کیا ہونا چاہیے۔ اس کے بارے میں عمومی طور پر اتفاق رائے موجود ہو۔ جزئیات یا تفصیلات میں اختلاف اور تنوع کا وجود وحدت افکار کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح سے طرز عمل میں تھوڑا بہت اختلاف، حالات اور زمانے کی رعایت سے جزوی امور میں ردّ و بدّل وحدت کردار کے منافی نہیں ہے۔ وحدت افکار اور وحدت کردار کی مثال درخت کی اس جڑ جیسی ہے جو تمام شاخوں کو ایک تنے سے وابستہ رکھتی ہے۔ جس طرح شاخوں کے حجم میں، شاخوں میں، پتوں کی تعداد میں، گل و گلزار کی نوعیت میں فرق ہو سکتا ہے، لیکن اس سے درخت کی وحدت پر اثر نہیں پڑتا، اسی طرح وحدت افکار اور وحدت کردار کا معاملہ ہے۔ تفصیلات میں، جزئیات میں فرق ہر زمانے میں رہا ہے اور جب تک انسان موجود ہے، ہر انسان کے خیالات اور افکار میں تنوع اور جدت پیدا ہوگی۔ لیکن یہ تنوع اور جدت حدود کی پابند ہونی چاہیے۔ قواعد اور ضوابط سے منضبط ہونی چاہیے۔ وہ قواعد و ضوابط جو قرآن پاک میں بیان ہوئے ہیں، وہ قواعد و ضوابط جن پر امت مسلمہ کا اتفاق رائے رہا ہے۔ اس اتفاق رائے سے وابستہ رہتے ہوئے حدود شریعت کے اندر اگر کوئی اختلاف اور تنوع ہے تو وہ نہ صرف گوارا ہے، بلکہ پسندیدہ ہے۔ قابل قبول ہی نہیں، بلکہ مطلوب ہے۔ اس لیے کہ اس سے خیالات میں تنوع پیدا ہوتا ہے۔ فکر انسانی میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ علوم میں تنوع اور ترقی پیدا ہوتی ہے۔

ان تمام امور کا ظاہری عنوان اور علامت وحدت گفتار ہے۔ اگر وحدت گفتار پر ہی اکتفا کرلیا جائے اور اس کے نتیجے میں وحدت کردار اور وحدت افکار پیدا نہ ہو تو یہ اچھی علامت نہیں ہے۔ دل اور زبان میں ہم آہنگی ہونی چاہیے۔ جو زبان پر ہے، وہ دلوں میں ہونا چاہیے، جو دلوں میں ہے وہ زبان پر ہونا چاہیے، اور جو زبان اور دل دونوں میں ہے اس کا اظہار انسان کے عمل سے ہونا چاہیے۔ ان تینوں وحدتوں کے درمیان بھی وحدت درکار ہے۔ نہ صرف امت مسلمہ کے درمیان وحدت ہونی چاہیے بلکہ وحدت کی ان تینوں قسموں یعنی وحدت افکار، وحدت کردار اور وحدت گفتار کے درمیان بھی وحدت اور ہم آہنگی درکار ہے۔

امت مسلمہ کی تیسری بڑی خصوصیت، عالمگیریت ہے، یہ ایک عالمگیر امت ہے اس اعتبار سے اس کا تعلق کسی علاقے سے یا رنگ سے یا نسل سے یا زبان سے نہیں ہے، بلکہ یہ روز اول سے عرب وعجم اور احمر واسود پر مشتمل ہے۔ پہلے دن سے اس میں بلال حبشی جیسے حبشی بھی شامل تھے۔ صہیب رومی جیسے سرخ رو بھی شامل تھے۔ عرب وعجم دونوں کے افراد اس امت میں شامل رہے ہیں، اور ہر دور میں، ہر زمانے اور ہر علاقے میں اس امت مسلمہ کی عمومی شان اور مظہر عالمگیریت رہی ہے۔

یہ امت ایک روحانی امت ہے۔ روحانیت اس کی تیسری اہم صفت ہے۔ روحانیت سے مراد یہ ہے کہ یہ امت کسی ظاہری یا مادی بنیاد پر قائم نہیں ہے بلکہ یہ ایک عقیدے کی بنیاد پر قائم ہے۔ ایک روحانی مرکز سے وابستگی کی بنیاد پر قائم ہے اس لیے اس کی اساس، اس کا نقطہ جامعہ روحانی ہے، وہ نقطۂ پرکار اسلام کا عقیدہ ہے، جو لوگ اس عقیدے سے وابستہ ہونگے وہ اس امت کے افراد سمجھے جائیں گے، جو اس عقیدے سے وابستہ نہیں رہیں گے یا نہیں ہوئے ہونگے وہ اس امت سے باہر ہوں گے۔

امت کی چوتھی بنیادی خصوصیت مساوات ہے۔ قرآن مجید نے امت کے تمام افراد کو ایک دوسرے کا بھائی بہن قرار دیا ہے۔ ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے۔ ''المسلم أخو المسلم '' ایک مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے۔ ''انما المؤمنون اِخوۃ '' اہل ایمان تو محض ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔ اگر سب ایک دوسرے کے بھائی ہیں تو اخوت کا تقاضا مساوات ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک گھر میں چار بھائی رہتے ہوں اور چاروں برابر نہ

ہوں۔ ماں باپ کی نظر میں سب کی حیثیت برابر نہ ہو۔ اگر ایک کی حیثیت زیادہ اور دوسرے کی کم ہے تو یہ اخوت کے تقاضے کے خلاف ہے۔ ایسی تفریق بھائی چارے کے تصور کے منافی ہے۔ پھر اخوت کا تقاضا مساوات ہے، مساوات اور اخوت دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں۔ مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ امت میں عدل ہو۔ یہ امت عدل کی علمبردار ہو۔ اگر مساوات کے اصول کو مان لیا جائے تو عدل کے اصول کو بھی لازماً ماننا پڑے گا۔ اس لیے کہ مساوات کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی اور اخلاقی اعتبار سے، شرعی اعتبار سے سب کے حقوق برابر ہوں، سب کی ذمہ داریاں برابر ہوں اور قانون کی نظر میں بطور شہری کے، بطور ایک ذمہ دار مسلمان فرد کے سب برابر سمجھے جائیں اور سب کے ساتھ ایک ہی قانون کے تحت سلوک کیا جائے۔

قرآن مجید میں عدل پر جابجا اور مختلف انداز سے زور دیا گیا ہے اور عدل کے مختلف پہلوؤں کو بیان فرمایا گیا ہے۔ خاص طور پر ان معاملات کا ذکر اہتمام سے کیا گیا ہے جہاں انسان عدل کا دامن ہاتھ سے چھوڑ سکتا ہے۔ انسان کا عمومی مزاج یہ ہے کہ وہ عدل کا دامن انتہائی دشمنی یا انتہائی محبت میں چھوڑتا ہے۔ جس سے انتہائی محبت ہو اس کے بارے میں عدل کا رویہ ملحوظ نہیں رہتا، جس کے بارے میں شدید دشمنی کا رویہ ہو اس کے بارے میں عدل و انصاف کا رویہ قائم نہیں رہتا۔ قرآن مجید نے دونوں پہلوؤں کا ذکر بہت اہتمام سے کیا ہے۔ ایک جگہ عدل کا حکم دیتے ہوئے کہا کہ 'لو کان ذاقربی'' اگر تمہارا قریبی رشتہ دار بھی ہو تو بھی اس کے بارے میں عدل کا رویہ اختیار کرو۔ یہ نہ ہو کہ اس سے تعلق اور محبت کی وجہ سے دوسروں کی حق تلفی ہو جائے۔ عدل اور توازن کا دامن ہاتھ سے چھوٹ جائے۔ اسی طرح سے دشمنی کے بارے میں بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص یا گروہ سے شدید دشمنی کی وجہ سے عدل کے تقاضے مجروح ہو جاتے ہیں۔ 'ولا یجرمنکم شنآن قوم علی الاتعدلوا'' کسی قوم کی دشمنی یا کسی گروہ کی دشمنی تمہیں ہرگز اس بات پر مجبور نہ کرے کہ تم عدل کا دامن ہاتھ سے چھوڑ دو۔

امت کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ یہ امت علم کی بنیاد پر قائم ہے، بلکہ آج کل تو کہنا چاہیے کہ علم کی بنیاد پر قائم ہوئی تھی۔ علم کی بنیاد سے مراد یہ ہے کہ یہ امت وہ واحد امت ہے

جس کو ایک تعلیمی ذمہ داری دی گئی، جس کی ذمہ داریوں میں علم کی نشر واشاعت اور تعلیم کا بندوبست بھی شامل ہے۔ ماضی میں یا حال میں کوئی ایسی قوم یا امت تاریخ میں نہیں ملتی جس کا بنیادی ہدف اور بنیادی منصب علم کی نشر واشاعت ہو۔ جس کو بطور معلم کے اٹھایا گیا ہو جس کے قائد اول نے اپنے کو بنیادی طور پر معلم قرار دیا ہو۔ ''انما بعثت معلماً'' مجھے تو صرف معلم کے طور پر بھیجا گیا ہے۔ اگر رسول اللہ ﷺ کی بنیادی حیثیت معلم کائنات اور معلم انسانیت کی تھی اور امت بطور آپ کی جانشین کے کام کر رہی ہے تو پھر اس امت کو بھی معلم الاُمم اور معلم انسانیت ہونا چاہیے۔

علم اور عدل یہ دو وہ اہم بنیادیں ہیں جن پر امت مسلمہ قائم ہے۔ جن کی بنیاد پر مسلم معاشرہ وجود میں آیا ہے۔ جن کی بنیاد پر اسلامی تہذیب نے جنم لیا۔ اگر اسلامی تہذیب یا امت مسلمہ کے عالمگیر کردار کو دو اہم ترین عنوانات کے تحت بیان کیا جائے تو وہ اہم ترین عنوانات علم اور عدل ہی ہوں گے۔ علم اور عدل کے ساتھ ساتھ امت مسلمہ کو بر کا حکم بھی دیا گیا ہے۔ بر قرآن مجید کی ایک اصطلاح ہے جس کی میں خیر، نیکی اور حسن سلوک کی ہر قسم شامل ہے۔ کل أنواع الخیر۔ اچھائی اور بھلائی کی جتنی قسمیں ہوسکتی ہیں وہ انسانیت کی بھلائی کی ہوں، وہ مسلمانوں کی بھلائی کی ہوں، وہ اس کائنات کی بھلائی کی ہوں حتیٰ کہ عالم حیوانات اور عالم نباتات کی بھلائی سے تعلق رکھتی ہوں وہ سب بر میں شامل ہیں۔

قرآن مجید میں ایک جگہ بر کے بہت سے اہم پہلوؤں کو بیان کرتے ہوئے کہا گیا کہ بر محض یہی نہیں ہے کہ تم ایک خاص طرف رخ کر کے عبادت کرو، بلکہ بر میں جو باتیں شامل ہیں وہ ایمان باللہ، ایمان بالآخرت، کتابوں پر ایمان، انبیاء علیہم السلام پر ایمان، مسکینوں کو کھانا کھلانا، رشتہ داروں کے حقوق کا لحاظ رکھنا، یتیموں کی بھلائی کا بندوبست کرنا، یہ سارے معاملات جس میں پوری انسانیت کی بھلائی شامل ہے، یہ سب بر میں شامل ہیں۔

آج مغربی دنیا میں رواداری کی اصطلاح کا بڑا چرچا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ tolerance یعنی رواداری کے رویے کو اختیار کر کے انھوں نے کوئی بہت بڑا اصول دنیا کو دے دیا ہے۔ معلوم نہیں وہ کتنے روادار ہیں یا کتنے نہیں ہیں۔ مسلمانوں کا تجربہ تو ان کی رواداری کے بارے میں حوصلہ افزا نہیں ہے۔ لیکن رواداری کے بارے میں اگر ان سارے دعاوی اور تصورات کو

مان بھی لیا جائے جو مغربی دنیا میں کتابوں میں لکھے جاتے ہیں اور جن سے مضامین اور تقریروں کو سجایا جاتا ہے، ان کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو واقعہ یہ ہے کہ بر کا درجہ رواداری کے درجے سے بہت اونچا ہے۔ رواداری کے لفظ میں یہ بات شامل ہے کہ آپ ایک شخص کو درحقیقت ناپسند کرتے ہیں، ایک شخص سے دل سے نفرت کرتے ہیں، لیکن اس کو برداشت کر رہے ہیں۔ تحمل، برداشت، اور tolerance سے یہی مفہوم نکلتا ہے۔ آپ اس کو Tolerate کر رہے ہیں۔ یہ ایک اعتبار سے منفی قسم کا رویہ ہے، لیکن اس کے برعکس بر ایک بہت مثبت رویہ ہے، بر مثبت طور پر انسانوں کی خدمت، غریبوں اور ناداروں کی مدد اور محتاجوں کے ساتھ حسن سلوک کا رویہ ہے۔ امت مسلمہ کو بر کا حکم دیا گیا ہے جو رواداری سے بہت اونچے درجے کی چیز ہے۔

امت مسلمہ کے کردار میں ایک اور اہم پہلو تالیف قلب کا رویہ ہے۔ تالیف قلب بھی اسلام کی انفرادیت کا ایک مظہر ہے۔ تالیف قلب کے معنی یہ ہیں کہ مخالف یا دشمن یا اجنبی کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے، ایسا رویہ اور طرز عمل اختیار کیا جائے کہ آپ اس کے دل کو جیتنے میں کامیاب ہو جائیں۔ انسان کے جسم پر قابو پانا آسان ہے، انسان کے جسم پر غلبہ پا لینا مشکل نہیں ہے۔ ہر طاقتور انسان کمزور انسان کے جسم پر غلبہ پا سکتا ہے۔ لیکن انسانوں کے دلوں کو جیتنا بہت مشکل کام ہے۔ اسلام کی دلچسپی لوگوں کے جسم پر حکومت کرنے سے نہیں ہے، اسلام کی دلچسپی لوگوں کے دلوں کو جیتنے سے ہے۔ ماضی میں پہلے دن سے لے کر آج تک جو لوگ اسلام میں داخل ہوئے ہیں ان میں غالب ترین ننانوے فیصد سے بھی بڑھ کر تعداد ان لوگوں کی ہے جو اسلام کی تعلیمات کی خوبی اور بعض مسلمانوں کے حسن اخلاق کو دیکھ کر مسلمان ہوئے۔ صدر اسلام میں ہر مسلمان کا اخلاق ایسا تھا کہ غیر مسلم اس کو دیکھ کر مسلمان ہوتا تھا۔ وقت کے ساتھ ساتھ ایسے مسلمانوں کی تعداد کم ہوتی گئی جن کا اخلاق لوگوں کے لیے باعث توجہ تھا، جن کا کردار دوسروں کے لیے موجب قبول اسلام تھا۔ آج ایسے مسلمان بہت تھوڑے ہیں، لیکن اگر ایک مسلمان بھی کہیں ایسا ہے جس کا اخلاق اسلام کے معیار کا مظہر یا جھلک ہے، آج بھی اس کو دیکھ کر ہزاروں لوگ اسلام کی طرف مائل ہوتے ہیں۔

تالیف قلب رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے بنیادی اوصاف میں سے ایک وصف ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے جنگوں میں، بین الاقوامی تعلقات میں، معاہدات میں، قبائل اور حکومتوں

سے لین دین میں تالیف قلب کے اصول کو آج کل کے زمانے کی اصلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اپنی خارجہ پالیسی کا ایک بنیادی اصول قرار دیا۔ تالیف قلب کی اس سے بڑھ کر اور کیا اہمیت ہوگی کہ اسلام میں چار بنیادی عبادات میں سے، ارکان اربعہ میں سے ایک، یعنی زکوٰۃ کی اہم مدات میں سے ایک مد تالیف قلب کو بھی قرار دیا، یعنی زکوٰۃ جو مسلمان کے لیے عبادت کا درجہ رکھتی ہے، اسلام کے چار بڑے ارکان میں سے ایک رکن ہے، جس کا مقصد روحانی پاکیزگی اور مال کا تزکیہ ہے، اس رقم کو جہاں جہاں خرچ کرنے کا حکم دیا گیا ہے وہاں ایک مد غیر مسلم دشمنوں کی تالیف قلبی بھی ہے۔ اگر زکوٰۃ کی رقم سے دشمن اسلام شخصیتوں کو یا گروہوں کو اس طرح سے قریب لایا جائے ان کی ضروریات کو پورا کیا جائے، ان میں سے اگر کوئی بیمار ہو تو اس کا علاج کرنے میں یہ رقم خرچ کی جائے، ان میں سے اگر کوئی محتاج ہو تو اس کی محتاجی دور کرنے میں اس رقم سے فائدہ اٹھایا جائے تاکہ اس کے دل میں اسلام کے خلاف جو نفرت ہے وہ دور ہو جائے اور وہ اسلام کے قریب جائے۔

تالیف قلب سے ایک اور اصول کی نشاندہی ہوتی ہے اور وہ اخلاق ہے۔ اسلام کا سب سے اولین اور سب سے آخری وسیلہ نشر اسلام کے لیے اخلاقی رویہ اور اخلاقی اقدار کی پیروی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ایک جگہ فرمایا کہ ''انما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق'' کہ مجھے تو صرف مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہے۔ گویا دو بنیادی ہدف آپ نے قرار دیے ایک تعلیم کائنات، تعلیم انسانیت اور ایک مکارم اخلاق کی تکمیل۔ مکارم اخلاق کے معنی یہ ہیں کہ مسلمان کا اخلاقی رویہ ہر شخص کے بارے میں ایسا ہو کہ دوسرے کی طبیعت، اس کا دل، اور اس کی روح اس بات کی گواہی دیں کہ اگر اخلاق کا کوئی پیمانہ ہے تو یہ ہے۔ اگر اخلاق کا کوئی معیار ہے تو یہ ہے۔

اسلامی اخلاق میں جو خلق سب سے نمایاں ہونا چاہیے جس کی طرف احادیث میں بھی اشارہ کیا گیا ہے وہ حیاء ہے۔ حیاء یعنی نظر کی پاکیزگی، خیال کی پاکیزگی، ارادہ اور عزم کی پاکیزگی اور انسانوں سے تعلقات میں پاکیزگی و ستھرائی، یہ سب حیاء ہی کے بنیادی مظاہر ہیں۔ اسلامی معاشرے میں تعلقات کی اساس، اخلاق اور حیاء کے اصول ہیں، خاندان کی تشکیل انہی اصولوں کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ انسانوں کے درمیان معاملات اور لین دین کی

بنیادی روح یہی ہے۔ ایک مغربی فاضل نے بہت اچھا لکھا ہے۔ اس نے کہا ہے کہ اسلامی شریعت دراصل اخلاق کے تصورات کو قانونی طور پر نافذ کرنے کی ایک کامیاب کوشش ہے۔ گویا شریعت نے اخلاق و قانون کو یکجا کر دیا ہے۔ قانون اور اخلاق کی علیحدگی سے جو مسائل پیدا ہوئے ہیں ان سے مغربی دنیا آج عہدہ برآ ہونے کی ناکام کوشش کر رہی ہے۔ اسلامی شریعت نے پہلے دن سے یہ راستہ بند کر دیا تھا کہ اخلاق اور قانون کو ایک دوسرے سے الگ الگ کر کے دیکھا جائے۔ جب تک اخلاق اور قانون یکجا رہیں گے اس وقت تک عامۃ الناس وہ تمام فوائد حاصل کرتے رہیں گے جو وہ قانون اور اخلاق سے حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ جس لمحے یہ دونوں الگ الگ ہو گئے اس لمحے قانون کی افادیت بھی کمزور پڑ جاتی ہے اور اخلاق بھی اپنی تاثیر کھو بیٹھتا ہے۔

امت مسلمہ کا ایک اہم کردار جو قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے وہ شہادت علی الناس ہے۔ شہادت علی الناس قرآن کریم کی رُو سے اُمت وسط ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔ ''وکذلک جعلنا کم أمة وسطًا لتکونوا شهداء علی الناس ''ہم نے تمھیں امت وسط اسی لیے بنایا ہے کہ تم لوگوں کے مقابلے میں، انسانیت کے مقابلے میں، حق کے گواہ اور اللہ کے دین کے گواہ بنو۔ ''ویکون الرسول علیکم شهیداً '' اور پیغمبر تمہارے بارے میں گواہ بنیں۔ یعنی جو ذمہ داری، جو کردار اور جو رویہ پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام کا تمہارے بارے میں ہے وہی رویہ اور کردار پوری انسانیت کے بارے میں تمہارا ہونا چاہیے۔ یہی وہ بات ہے جس کو ایک دوسرے سیاق وسباق میں ایک دوسری آیت مبارکہ میں ''اخرجت للناس '' کے الفاظ سے یاد کیا گیا۔ ''کنتم خیر أمة اخرجت للناس '' تم ایک بہترین امت ہو جس کو انسانوں کے فائدے کے لیے نکالا گیا ہے۔ انسانوں کے فائدے کے لیے بھیجا گیا ہے۔ یہاں اُخرج کا لفظ بڑا اہم ہے، یہ امت نکالی گئی ہے جس طرح سے کسی شخص کو کسی ذمہ داری کے لیے بھیجا جاتا ہے تو اپنے گھر سے یا موجودہ مقام عمل سے نکال کر دوسری جگہ روانہ کر دیا جاتا ہے، وہی کیفیت یا تشبیہ اس امت کی بھی ہے کہ اس کو پوری انسانیت کے فائدے کے لیے ایک مہم پر نکالا گیا ہے۔ لہٰذا پوری امت مسلمہ اس مہم پر نکلی ہوئی ہے۔ یہ مضمون متعدد احادیث میں بھی بیان ہوا ہے ان تمام احادیث کا ایک گفتگو میں احاطہ کرنا مشکل ہے لیکن متعدد احادیث میں

جا بجا امت وسط ہونے کے مختلف پہلوؤں کو، امت وسط ہونے کے مختلف تقاضوں کو، اور امت وسط ہونے کی مختلف ذمہ داریوں کو مختلف پیرایوں میں بیان کیا گیا ہے۔ ایک جگہ مسند امام احمد کی روایت میں ارشاد ہوا ہے کہ "انکم أمة أريد بكم اليسر" "تم ایک ایسی امت ہو جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے لیے آسانی پیدا کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ یسر کو تمہارے ذریعے عام کیا گیا ہے۔ تم انسانیت کے مسائل کو ختم کر کے آسانی پیدا کرنے کے لیے بھیجے گئے ہو۔ انسانوں کے غیر ضروری مصائب و مشکلات کو دور کر کے ان کے لیے آسانیاں پیدا کرنا تمہاری بنیادی ذمہ داری ہے۔

یہ ہے وہ مسلم امت یا مسلم معاشرہ جس کو قرآن مجید کی رُو سے اسلام کی پہلی اجتماعی ذمہ داری قرار دیا جا سکتا ہے۔ یہ مسلمانان عالم کی اولین اجتماعی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے آپ کو ایک عالمگیر مثالی امت مسلمہ کی شکل میں تشکیل دیں۔ یہ امت یا معاشرہ یا عالمگیر معاشرہ جہاں شریعت کے نظام اور شریعت کی تعلیم کا علمبردار ہے اور ان تمام خصائص کا جامع اور مظہر ہے جو اسلامی شریعت کے بارے میں بیان کی جا چکی ہیں، وہاں یہ چار بنیادی اوصاف سے بھی متصف ہے۔ یہ چار بنیادی اوصاف وہ ہیں جن میں امت مسلمہ کے سارے خصائص یکجا ہو جاتے ہیں۔ یہ خصائص تو بے شمار ہیں۔ جن میں سے بعض کا تذکرہ مختصر طور پر کیا جا چکا ہے۔

لیکن اگر ان تمام خصائص کو اور ان تمام بنیادی اوصاف کو چار عنوانات کے تحت بیان کیا جائے تو وہ چار عنوانات ہوں گے۔ علم، عدل، مساوات اور اخلاق۔ امت مسلمہ کی بنیاد عدل پر ہے، علم پر ہے، مساوات اور اخلاق پر ہے۔ جہالت اور کم علمی کے ساتھ امت مسلمہ کے فرائض انجام نہیں دیے جا سکتے۔ عدل کے بغیر امت مسلمہ اس اساس پر قائم نہیں رہ سکتی جس اساس پر اس کو قائم رہنا چاہیے۔ مساوات کے بغیر امت مسلمہ میں وحدت اور یکجہتی قائم نہیں رہ سکتی۔ اخلاق کے بغیر امت مسلمہ کے قول و فعل میں وہ ہم آہنگی پیدا نہیں ہو سکتی جو ہونی چاہیے۔ ان چار خصوصیات میں سب سے بڑی خصوصیت علم اور تعلیم ہے۔ اگر پوری انسانیت کی تاریخ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جائے، ایک حصہ وہ جہاں انسانوں کے معاملات کی اساس علم کے بجائے دیگر اعتبارات و رجحانات ہیں اور دوسرا دور وہ جہاں معاملات انسانی کی اساس علم اور عقل اور حکمت ہیں، یہ تقسیم بہت آسانی سے رسول اللہ ﷺ کی ولادت مبارکہ اور نزول قرآن مجید کی

بنیاد پر قرار دی جاسکتی ہے۔ قرآن مجید کے نزول سے پہلے کا زمانہ علم سے دوری، حکمت سے بعد، اور عقل سے انحراف کی بنیاد پر نظام بنانے کا دور ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی تشریف آوری کے بعد اور نزول قرآن مجید کے بعد کا دور بالتدریج علم کی وسعت کا، حکمت کے پھیلاؤ کا، اور عقل کے کردار میں اضافے کا دور ہے۔ اسلام نے علم کو بھی بیان کیا اور علم کی حقیقت کو بھی بیان کیا، اسلامی معاشرے نے عالم اور متعلم کو اعلیٰ ترین مقام پر فائز کیا، اسلامی معاشرے میں درسگاہ اور کتاب کو انتہائی اہمیت حاصل ہوئی۔ اسلامی معاشرے نے قرطاس وقلم کو تقدس کا درجہ دیا۔ علم اور علماء کو قیادت کے مقام پر فائز کیا۔ اسلامی معاشرے نے انسانیت کو نئے نئے علوم وفنون سے نوازا، علوم وفنون کے باب میں مسلمان علماء نے نئے نئے رجحانات انسانیت کے سامنے پیش کیے اور علوم وفنون کو اتنی ترقی دی کہ ان کی تعداد سینکڑوں سے بڑھا کر ہزاروں تک پہنچا دی۔ قدیم وجدید دور میں جتنے علوم پائے جاتے ہیں ان سب کی اساس، ان سب کی جڑ اسلامی شریعت اور اسلامی تہذیب کی اساس میں موجود ہیں۔

قرآن مجید نے جس شریعت کی تعلیم دی ہے اس کے بنیادی مقاصد میں عقل کی حفاظت ایک اہم مقصد ہے، شریعت کے پانچ مقاصد میں حفظ عقل یا حفاظت عقل اہم ترین مقاصد میں سے ایک ہے۔ اس لیے کہ اللہ کی شریعت نے انسان کو ایک مکلّف انسان بنایا ہے، ایک مکلّف مخلوق قرار دیا ہے، ایسی مخلوق جس کو فہم اور عقل کی دولت سے نوازا گیا ہے، ایسی مخلوق جس کو کائنات کی بڑی بڑی مخلوقات پر ترجیح دی گئی ہے۔ ایسی مخلوق جس کو اس ذمہ داری سے نوازا گیا جس کو اٹھانے سے زمینوں نے، آسمانوں نے، اور پہاڑوں جیسی بڑی بڑی مخلوقات نے معذرت کر دی تھی۔ 'فحملها الانسان '' انسان نے اس کو اٹھالیا اس لیے کہ انسان کے پاس عقل تھی، انسان کے پاس ارادہ تھا، انسان کو آزادی دی گئی تھی اور انسان ایک ذمہ دار مخلوق تھا۔ اس عقل اور ذمہ داری اور امانت کے تحمل کی سب سے بنیادی شرط طلب علم ہے، نوشت و خواند ہے، نبی امی پر جو سب سے پہلی وحی نازل ہوئی وہ ''اقرا'' تھی۔ گویا قرآن مجید کا آغاز پڑھو کے عنوان سے ایک نئے دور کا نقیب اور ایک نئے زمانے کا غماز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علم کی طلب کو ہر مسلمان مرد وزن کا فریضہ قرار دیا گیا۔ بتایا گیا کہ اہل علم اور غیر اہل علم برابر نہیں ہو

سکتے۔''ھل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون'' حکم دیا گیا کہ حصول علم کے لیے کسی عمر یا کسی وقت کی قید نہیں ہے۔ مہد سے لحد تک علم کا حصول جاری رہنا چاہیے۔ ائمہ اسلام کی زندگی میں ایسی سینکڑوں مثالیں ملتی ہیں کہ ایک عالم وقت نے چاہے وہ شریعت کے علماء ہوں، وہ طب کے علماء ہوں، وہ سائنس اور ریاضیات کے علماء ہوں، ایسی مثالیں موجود ہیں کہ بستر مرگ پر، سکرات کی کیفیت میں ان کے دل ودماغ علمی مسائل اور علمی مشاغل میں مصروف تھے۔ گویا انھوں نے اپنی زندگی سے عملاً یہ ثابت کر دیا کہ علم کا حصول مہد سے لحد تک ہوتا ہے۔ حفظ عقل کا تعلق جہاں علوم وفنون سے ہے وہاں اسلامی تہذیب وتمدن سے بھی ہے۔ اس لیے کہ اسلامی تہذیب کی اساس عقل وفکر پر ہے، اوہام وخرافات پر نہیں ہے۔ قرآن مجید وہ واحد آسمانی کتاب ہے جس نے جبت اور طاغوت یعنی خرافات اور بے بنیاد باتوں کو، غیر عقلی باتوں کو کفر کے برابر سمجھا ہے اور ان کا انکار کرنے کا حکم دیا ہے۔

علمائے اسلام نے قرآن مجید اور احادیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد پر طلب علم کے بہت سے درجے بتائے ہیں۔ ان درجوں کی تفصیل گذشتہ ایک خطبہ میں عرض کی جا چکی ہے۔ ان درجوں میں سے ایک درجہ فرض عین کا ہے جو ہر مسلمان پر فرض ہے، ایک درجہ فرض کفایہ کا ہے جو امت مسلمہ کے ذمے مجموعی طور پر فرض ہے، بشرطیکہ کچھ لوگ موثر طور پر اس فریضے کو انجام دیں۔ ایک درجہ وہ ہے جو فرض کفایہ کا بھی فرض کفایہ ہے، یعنی وہ علمائے کرام یا اصحاب علم جو امت کی طرف سے اس فرض کفایہ کی انجام دہی کریں گے۔ ان پر بحیثیت مجموعی فرض کفایہ عائد ہوتا ہے کہ ان میں ایک محدود تعداد ایسے جید ترین اہل علم کی، صف اوّل کے مفکرین اسلام کی، اعلیٰ درجے کے مجتہدین کی موجود ہو جو نئے معاملات میں خود علمائے کرام کی اور اہل علم کی رہنمائی کر سکیں۔

اسلامی شریعت نے پہلی دفعہ علم نافع اور علم غیر نافع کے درمیان فرق بتایا ہے۔ علوم کی یوں تو بہت سی قسمیں ہیں، کائنات کے حقائق کی تحقیق کی کوئی انتہا نہیں ہے، لیکن حقائق کائنات کی تحقیق کے وہ پہلو تو یقیناً مفید ہیں جو انسانوں کے لیے اِس دنیا یا اُس دنیا میں مفید ہوں، لیکن اگر تحقیق کائنات کا، یا انکشاف کائنات کے کچھ پہلو ایسے ہوں کہ جو انسانیت کے لیے اس دنیا میں بھی مفید نہ ہوں اور آخرت میں بھی مفید نہ ہوں، تو ان میں وقت صرف کرنا

وقت کا بھی ضیاع ہے اور وسائل کا بھی۔

یہ درجہ جس کو حصول علم میں فرض عین کہا گیا ہے یہ وہ ہے جو فرائض دین کی انجام دہی کے لیے ضروری ہے۔ فرائض دین سے تین قسم کے فرائض مراد ہیں، سب سے پہلے تو وہ عقائد ہیں جن کی اصلاح ہونی چاہیے، جن پر ایمان لا کر انسان اسلام میں داخل ہوتا ہے، جن کے ذریعے عقیدہ استوار ہوتا ہے۔ دوسرا درجہ ان تعلیمات کا ہے جو انسان کو عبادات کی انجام دہی کے لیے ناگزیر ہیں، ہر شخص پر نماز فرض ہے، بالغ پر روزہ فرض ہے، اگر بقدر نصاب مال ہو تو زکوٰۃ فرض ہے، وسائل اور استطاعت موجود ہوں تو حج فرض ہے۔ ان تمام عبادات کے احکام جب تک معلوم نہ ہوں ان عبادات کی انجام دہی ممکن نہیں ہے۔ اس لیے علمائے شریعت نے اسلام کے عقائد اور عبادات کے ضروری مسائل کے علم کو فرض عین قرار دیا۔

اس درجے کے بعد دوسرا درجہ ہر شخص کے لیے الگ الگ ہو سکتا ہے، یہ وہ درجہ ہے جو کسی شخص کے ذاتی پیشے یا زندگی سے متعلق ہو، ایک شخص تجارت کا کام کرتا ہے تو اس کو تجارت کے احکام کا علم ہونا چاہیے، ایک شخص زراعت کا پیشہ اختیار کرتا ہے تو اس کے پاس زراعت کے احکام کا علم ہونا چاہیے۔ جس ذریعے سے انسان کو روزی حاصل ہو رہی ہے، جس طرح انسان زندگی گزار رہا ہے، جس سرگرمی سے انسان کا تعلق ہے اس سرگرمی اور اس زندگی کے پہلو کے بارے میں ضروری علم انسان کو آنا چاہیے۔ یہ ضروری علم شریعت کا علم بھی ہوگا اور اس میدان کا علم بھی ہوگا، اس تخصص یا اس مہارت کا علم بھی ہوگا جو انسان اختیار کرنا چاہتا ہے۔ شریعت نے اس بات کو جائز نہیں رکھا کہ کوئی شخص طب کا پیشہ اختیار کر لے، انسانوں کا علاج کرنے کی ذمہ داری لے لے اور وہ اس فن کو نہ جانتا ہو۔ ایک حدیث میں واضح طور پر ارشاد فرمایا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے طب کا پیشہ اختیار کر لیا اور وہ طب نہیں جانتا تھا، اس کے نتیجے میں کوئی شخص کسی مشکل کا شکار ہو گیا، بیمار ہو گیا، اس کی جان یا اس کا کوئی عضو ضائع ہو گیا تو اس کی قانونی ذمہ داری اس علاج کرنے والے نااہل اور نالائق معالج پر ہوگی، یہ اس کا ضامن ہوگا، مر گیا تو دیت ادا کرنی پڑے گی، کوئی عضو ضائع ہو گیا تو اس کا تاوان دینا پڑے گا اور قانون میں جو فوجداری ذمہ داری ہے وہ بھی اس پر عائد ہوگی۔ اس لیے کسی بھی دور کے معروف اور رائج الوقت معیار کے لحاظ سے جو جو علوم و فنون ناگزیر ہیں وہ ہر اس انسان کے لیے فرض عین کا درجہ

رکھتے ہیں جو ان علوم کو اختیار کرنا چاہے۔ جو شخص اپنے آپ کو عالم دین کے منصب پر فائز سمجھتا ہو، لوگوں کو فتوے دیتا ہو، شریعت کے معاملات میں رہنمائی کا دعویٰ کرتا ہو وہ اگر شریعت کا علم نہیں رکھتا تو اس کو اس کی اجازت نہیں ہے۔ فقہائے اسلام نے ایسے شخص کو مفتی ماجن کے لقب سے یاد کیا ہے اور حکومت کی ذمہ داری قرار دی ہے کہ وہ مفتی ماجن کے خلاف کارروائی کرے اور ایسے نااہل اور بے علم لوگوں کو دین کے معاملات میں رائے دینے سے روکے۔ اس لیے کہ جاہل لوگ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔ اس لیے یہ درجہ فرض عین ہے جس کے یہ تین حصے میں نے عرض کیے ہیں، ایک وہ حصہ کا تعلق عقائد سے ہے، دوسرا وہ حصہ جس کا تعلق عبادات کی انجام دہی سے ہے، اور تیسرا حصہ وہ جس کا تعلق انسان کی روزمرہ زندگی سے ہے، روزمرہ زندگی میں شریعت کے احکام بھی شامل ہیں اور متعلقہ فن یا تخصص کے احکام بھی۔

یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے اور فقہائے اسلام نے اس کی صراحت کی ہے۔ امام نووی نے مثال کے طور پر لکھا ہے کہ جب ہم عبادات کے احکام کو فرض عین قرار دیتے ہیں یا عقائد کے علم کو فرض عین قرار دیتے ہیں تو اس سے مراد وہ بڑے بڑے بنیادی احکام ہیں جن کا علم ہر مسلمان کو ہونا چاہیے۔ اس سے مراد وہ دقیق اور باریک مسائل نہیں ہیں جو ہر شخص کو پیش نہیں آتے اور جن کا تعلق صرف اہل علم کے طبقات سے ہوتا ہے۔ اہل علم اور محققین اپنی تحقیق کی بنیاد پر بہت سے نازک مسائل پر گفتگو کرتے رہتے ہیں، لیکن یہ نازک معاملات عام آدمی کو عموماً پیش نہیں آتے، اس لیے ان کا علم فرض کفایہ ہے۔ فرض عین نہیں ہے۔ امام نووی نے یہ بھی لکھا ہے کہ فرض عین کا ایک درجہ یہ بھی ہے کہ خرید وفروخت کے عمومی احکام کا علم حاصل ہو، خرید وفروخت میں کیا چیز جائز ہے کیا ناجائز ہے یہ بھی ہر شخص کو آنا چاہیے۔ اس لیے کہ یہ وہ معاملات ہیں جن کی ہر شخص کو ضرورت پڑتی ہے، اب ایک شخص اگر روٹی خریدنے بازار جائے گا اور اس کو خرید وفروخت کے بنیادی احکام کا علم نہ ہو تو ہوسکتا ہے کہ وہ ناجائز فعل کا ارتکاب کر بیٹھے، ہوسکتا ہے کہ وہ ربا اور سودی کاروبار میں ملوث ہو جائے، اسی طرح سے جو امراض قلبی ہیں یعنی جو روحانی خرابیاں ہیں یا باطنی خرابیاں ہیں جیسے حسد ہے، ریاکاری ہے، عجب ہے، ان کی برائی بھی ایک درجے میں عامۃ الناس کے علم میں ہونی چاہیے اور یہ علمائے کرام کی ذمہ

داری ہے کہ وہ عامۃ الناس کو ان خرابیوں سے باخبر رکھیں اور ان سے بچنے کی تلقین کرتے رہیں۔

اسلام کی تاریخ میں اور اسلام کی تہذیب میں علم کو ہمیشہ ایک وحدت سمجھا گیا ہے، علم کو سہولت کی خاطر علم دین اور علم دنیا میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک علم کی حقیقت کا تعلق ہے وہ ایک ہی ہے اور وہ وحدت کی حیثیت رکھتی ہے۔ شریعت کے علم میں اور دنیا کے علم میں کوئی تعارض یا تناقض نہیں ہے، اگر تناقض ہے تو یا تو انسانوں سے دنیا کے علم کو سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے اور مزید غور وفکر کی ضرورت ہے یا شریعت کے حکم کو سمجھنے میں کہیں غلطی ہوئی ہے۔

علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایک بہت ضخیم اور جامع کتاب لکھی ہے جس کا عنوان ہی یہ ہے "درء تعارض العقل والنقل" کہ عقل اور نقل میں کوئی تعارض نہیں ہے، یعنی جو علوم وفنون اور جو احکام وتعلیمات نقل کے ذریعے یعنی قرآن کریم اور رسول اللہ علیہ السلام کی سنت کے ذریعے ہم تک پہنچی ہیں ان میں اور ان تحقیقات میں جو انسانوں نے اپنی عقل سے واضح کی ہیں کوئی تعارض نہیں ہے، بشرطیکہ جس چیز کو عقل کا تقاضا قرار دیا جا رہا ہے وہ صریح المعقول ہو یعنی صراحتہ اور بداھتہ عقل کے اصولوں پر ثابت ہوتی ہو، وہ محض کسی کی رائے یا محض کسی کا خیال یا محض کسی کی فکر نہ ہو۔ آج دنیائے اسلام میں مغرب میں چلنے والی ہر رائے یا ہر خیال کو عقل کا تقاضا سمجھ کر بلا چون وچرا قبول کر لینے کی دعوت دی جاتی ہے۔ کچھ عرصے بعد پتا چلتا ہے کہ یہ تو غلط بات تھی، تحقیق سے غلط ثابت ہوئی۔ یوں ہر نئی آنے والی بات کو کھینچ تان کر قرآن کریم اور سنت کی تعلیم سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ یہ رویہ ایمان کی کمزوری کا اور عقلی غلامی کا اور فکری عبودیت کا مظہر ہے۔ جو چیز صحیح المنقول ہے، یعنی نقلا مکمل صحت کے ساتھ ثابت ہے جیسے قرآن مجید، یا احادیث ثابتہ اور سنت متواترہ، اس میں اور صریح المعقول میں یعنی جس کا عقلی تقاضا ہونا صراحت کے ساتھ ثابت ہو، جیسے دو اور دو چار ہوتے ہیں، ان میں اور شریعت کے احکام میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

جہاں تک سائنس دانوں کی اور علمائے اجتماعیات کی تحقیقات کا تعلق ہے تو یہ وقت کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں، ان میں ارتقا ہوتا رہتا ہے، ان میں سے کسی چیز کو حتمی قرار دے کر شریعت کے صریح احکام اور واضح نصوص کی تاویل کرنا اور چند سال کے بعد پھر جب وہ

خیالات یورپ میں بدل جائیں تو پھر شریعت کے احکام کو از سر نو غور و خوض کا موضوع بنانا یہ انتہائی نامناسب رویہ ہے۔ یہ رویہ نہ پیدا ہوا گر علوم وفنون کی وحدت کا تصور زندہ رہے اور قرآن مجید اور احادیث ثابتہ صحیحہ کے حتمی اور قطعی ہونے پر ایمان پختہ ہو۔ علمائے اسلام نے علم کی اس وحدت کو بہت سے اسالیب میں بیان کیا ہے۔ کسی نے احصائے علوم یا تقسیمات علوم کے نام سے بیان کیا، یوں تو متعدد علمائے اسلام نے تقسیم علوم پر کتابیں لکھیں، الکندی جو مشہور فلسفی ہے، جس کو فیلسوف العرب کہا جاتا ہے اس نے بھی اس موضوع پر دو کتابیں لکھی تھیں اور بھی ایک دو حضرات نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں، لیکن قدیم ترین کتاب جو بڑی جامع اور انتہائی دقیق انداز میں لکھی گئی اور ہم تک پہنچی ہے، وہ مشہور مسلمان فلسفی معلم دوم حکیم ابونصر الفارابی کی احصاء العلوم ہے۔ احصاء العلوم کے بعد تقریباً ہر دور کے اہل علم نے تقسیم علوم یا احصائے علوم پر کام کیا اور علم کی وحدت کے اسلامی تصور کو مختلف پہلوؤں سے اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ یہ سلسلہ دسویں گیارہویں صدی تک جاری رہا۔ آخری مصنفین جنھوں نے اس فن کو انتہا تک پہنچایا وہ حاجی خلیفہ اور علامہ احمد بن مصطفیٰ تھے جو طاش کبری زادہ کے نام سے مشہور ہیں۔ اسی طرح سے اور دوسرے حضرات ہیں جنھوں نے اس موضوع پر بہت سی کتابیں لکھیں۔ طاش کبری زادہ کے بعد بھی ایسے حضرات موجود ہیں جنھوں نے وحدت علوم پر روشنی ڈالی اور مختلف اسلامی علوم وفنون کو ایک نئے انداز سے بیان کیا۔

یہ تو وہ درجہ تھا جس کو ہم فرض عین کہتے ہیں۔ اس کے بعد کا درجہ فرض کفایہ ہے، فرض کفایہ کا درجہ ایک درجہ نہیں ہے بلکہ یہ وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتا رہتا ہے اور اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، جیسے جیسے علوم وفنون پھیلتے جائیں گے، جیسے جیسے علوم وفنون میں ترقی ہوتی جائے گی، اس اعتبار سے علوم وفنون کی وسعت بھی بڑھتی جائے گی اور فرض کفایہ کی سطح بھی بڑھتی جائے گی۔ فرض کفایہ کے بارے میں علمائے اسلام نے لکھا ہے کہ اگر فرض کفایہ کی حقیقی سطح حاصل نہ کی جا سکے اور امت مسلمہ میں ایسے لوگ موجود نہ رہیں جو عامۃ الناس کی رہنمائی کر سکیں اور ایسے لوگ نہ رہیں جو علمائے اسلام کی رہنمائی کر سکیں تو پھر پوری امت مسلمہ جواب دہ ہوگی اور اس کو گناہگار تصور کیا جائے گا۔ جن جن لوگوں کو اس کا علم حاصل ہوتا جائے اور یہ احساس ہوتا جائے کہ اس وقت اس سطح کے اہل علم کی کمی ہے، ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اس

صورت حال کو بہتر بنانے کے لیے آگے بڑھیں۔

امام نووی نے لکھا ہے ”یأثم بتعطیل فرض الکفایة کل من علم بتعطیله وقدر علی القیام به“ جس جس شخص کو اس کا علم ہوتا جائے کہ فرض کفایہ کا یہ درجہ مختل ہو رہا ہے اور وہ اس تعطل کو دور کرنے کی قدرت رکھتا ہو اور وہ اس میں کوئی حصہ لے سکتا ہو اور وہ حصہ نہ لے تو وہ گنہگار ہوگا اور اس صورت حال کا ذمہ دار سمجھا جائے گا۔ فرائض کفایہ کی فہرست بہت طویل ہے۔ علامہ نووی نے جو بڑے مشہور فقہاء اور محدثین میں سے ہیں، امام غزالی، علامہ ابن تیمیہ اور بہت سے دوسرے حضرات نے لکھا ہے کہ جو علوم فرض کفایہ ہیں ان میں دینی علوم تو ہیں ہی، علم فقہ، فتویٰ، علوم قرآن، علوم حدیث، علم اصول فقہ، ان کے علاوہ جو علوم فرض کفایہ ہیں ان میں علم طب، علم حساب، علم ریاضی اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے ان میدانوں کا علم، سائنس اور ٹیکنالوجی کی ان مہارتوں کا علم جن کی امت مسلمہ کو ضرورت ہے اور جو امت مسلمہ کی خودمختاری کے لیے ناگزیر ہیں۔ یہ سب علوم فرض کفایہ ہیں۔

اسی طرح سے اسلامی عقائد کی عقلی تعبیر اور عقلی وضاحت کی وہ مہارت یا وہ تخصص جو اسلام پر اعتراضات کا جواب دینے کے لیے کسی دور میں ناگزیر ہو وہ بھی فرض کفایہ ہے۔ اسی طرح سے تفسیر، حدیث اور فقہ میں فتویٰ، قضاء اور اجتہاد کے مدارج تک پہنچنے کے لیے جو درجہ مطلوب ہے وہ علماء کے ذمے فرض کفایہ ہے۔ اس لیے کہ اجتہاد ہر دور کی ضرورت ہے۔ ہر دور میں نئے مسائل پیدا ہوتے رہیں گے، ہر دور میں نئی مشکلات سامنے آتی جائیں گی۔ اگر شریعت ہر دور کے لیے ہے، جیسا کہ وہ ہے، تو ہر دور میں ان مسائل کے جواب دینے والے اہل علم بھی موجود ہونے چاہئیں اور وہ ایسے اہل علم ہونے چاہئیں جو اجتہاد کی صفات سے متصف ہوں۔ اجتہاد سے کام لے سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ علمائے اسلام نے ہر دور میں اجتہاد کے تقاضوں اور اجتہاد کی ضروری شرائط پر گفتگو کی ہے۔

اجتہاد کی ضروری شرائط ہر زمانے کے لحاظ سے، ہر دور کے لحاظ سے مختلف ہو سکتی ہیں۔ مثال کے طور پر آج کے دور میں کچھ مسائل ایسے ہیں جن کا تعلق معاشیات اور بینکاری سے ہے۔ معاشیات اور بینکاری میں آج امت مسلمہ کو نئے نئے مسائل پیش آ رہے ہیں۔ ان مسائل کی فہم کے لیے بینکاری کا سمجھنا ضروری ہے۔ ان مسائل کے حقیقی ابعاد کا اندازہ لگانے

کے لیے، ان مسائل کی جہتوں کا اندازہ لگانے کے لیے معاشیات کا علم ضروری ہے۔ اگر کسی عالم کو معاشیات اور بینکاری کے ضروری مسائل کا علم نہیں ہے تو اس کے لیے ان مسائل میں اجتہاد کرنا بہت مشکل ہوگا۔ جس زمانے میں یہ مسائل اتنے پیچیدہ نہیں تھے، اس زمانے میں بھی امام محمد بن حسن شیبانی جیسی شخصیت نے اس بات کی ضرورت سمجھی کہ وہ بازار میں جا کر خرید و فروخت کے طور طریقوں کو دیکھیں اور یہ پتا چلائیں کہ بازار میں خرید و فروخت کے کون کون سے طریقے رائج ہیں تاکہ وہ ان کے احکام مرتب کر سکیں۔ تو اگر اس سادہ ماحول میں جہاں خرید و فروخت کے معاملے اتنے پیچیدہ نہیں ہوئے تھے، جب یہ چیزیں الگ فن کی شکل میں مدون نہیں ہوئی تھیں، امام محمد جیسے ذہین و فطین انسان کو اس کی ضرورت محسوس ہوئی کہ وہ مستقل طور پر ان معاملات کو جا کر دیکھیں اور سمجھیں، تو آج کے دور میں ایسا کرنا بلا شک وشبہ ناگزیر ہے۔ ابھی میں نے عرض کیا کہ امت مسلمہ یا مسلم معاشرے کی اساس علم پر ہے۔ یہ علم وہ ہے جو عقل و نقل دونوں کا جامع ہے، جو علم دین اور علم دنیا دونوں کی ہم آہنگی پر مبنی ہے۔

اسلامی تصور علم کی رو سے عقل و نقل میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ جیسا کہ عرض کیا کہ علامہ ابن تیمیہ نے اس موضوع پر ایک بہت مفصل کتاب تالیف فرمائی تھی۔ اس میں علامہ نے بہت لطیف اور جامع انداز میں لکھا ہے کہ "صریح المعقول لا ینا فی صحیح المنقول."

عقل و نقل اس جامعیت کا ایک بہت بڑا مظہر اسلامی اصول فقہ ہے۔ اصول فقہ کو جس انداز سے ائمہ اصول نے مرتب کیا مثلاً امام غزالی نے، مثلاً امام شاطبی نے، مثلاً امام رازی نے، یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے دور کے صف اوّل کے علمائے عقلیات میں شمار ہوتے ہیں۔ انھوں نے جس انداز سے اصول فقہ کو مرتب کیا اس میں اس دور کے لحاظ سے عقلی تقاضے مکمل طور پر سمو دیے گئے ہیں۔ اس زمانے میں عقلیات کا سب سے بڑا معیار اور معراج یہ تھی کہ لوگ یونانی فلسفہ اور منطق میں ماہر ہوں۔ اس زمانے میں یونانی فلسفہ اور منطق کے معیارات کے مطابق امام الحرمین، امام غزالی، امام رازی وغیرہ نے اصول فقہ کو مرتب اور مدون کر دیا اور اتنی محکم بنیادوں پر مرتب کر دیا کہ کوئی بڑے سے بڑا ماہر عقلیات یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ اصول فقہ کی فلاں بات عقل کے خلاف ہے۔ امام رازی اور علامہ سیف الدین آمدی جیسے علمائے عقلیات نے طرح طرح کے فرضی سوالات اور فرضی شبہات اٹھا کر، ان کا جواب دے کر یہ واضح کرنے کی کوشش

کی کہ اصول فقہ کے معاملات عقل کی انتہائی محکم بنیادوں پر قائم ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اصول فقہ کے بنیادی اہداف قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں، اصول فقہ کے مسائل میں کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جو قرآن وسنت کے احکام سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ماخوذ نہ ہو۔ اس لیے وہاں نقل کے تقاضے بھی مکمل طور پر موجود ہیں۔

جب تک عقل ونقل کا یہ توازن مسلمانوں میں موجود رہا، جب تک امت مسلمہ میں فکری آزادی، خودمختاری اور قرآن وسنت سے براہِ راست وابستگی موجود رہی اس وقت تک مسلمانوں کا فکری مقام قائد اور رہنما کا رہا۔ جب یہ فکری آزادی کمزور پڑی، جب مسلمان غیروں کی تقلید کا شکار ہوئے تو پہلے ارسطو اور افلاطون کی تقلید شروع ہوئی، پھر ارسطو اور افلاطون کے درجے سے نچلے درجے کے لوگوں کی تقلید شروع ہوئی اور ہوتے ہوتے جب تقلید پسندی مسلمانوں کے مزاج کا حصہ بن گئی تو ہر کس وناکس کی تقلید شروع ہوگئی۔ آج کیفیت یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی مغربی زبان میں کوئی بات لکھ دے، یا جس کا تعلق کسی مغربی ملک سے ہو اس کی بات کو بلاچون وچرا قبول کرلیا جاتا ہے اور تقلید کے لیے یہ کہنا کافی ہے کہ فلاں مغربی شخص نے یہ بات یوں لکھی ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایک طرف ہمارا جدید تعلیم یافتہ طبقہ مغرب کے گھٹیا سے گھٹیا انسانوں کی تقلید کو باعث فخر سمجھتا ہے، اور جو دینی طبقہ ہے وہ متاخرین کے بھی متاخرین کی تقلید کو کافی سمجھتا ہے اور اس کی نظر میں متاخرین کے متاخرین نے بھی جو لکھ دیا ہے وہ شریعت کے باب میں حرف آخر ہے، نتیجہ آپ کے سامنے ہے۔

اسلامی شریعت میں، اسلامی تہذیب میں علمائے کرام کے کردار کو اہمیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اگر شریعت کی اساس علم ہے تو پھر اہل علم کا کردار بنیادی کردار ہونا چاہیے۔ علمائے اسلام کا کردار اسلامی معاشرے میں انتہائی اہمیت رکھتا ہے، جب تک علماء کا کردار معیاری اور مطلوبہ معیارات کے مطابق ہوگا، اس وقت تک مسلم معاشرہ صحیح اسلامی اساس پر قائم رہے گا، اور جب علماء کا کردار اور رویہ بدل جائے گا، معیار سے گر جائے گا، تو امت مسلمہ بھی اسی اعتبار سے معیار سے ہٹنا شروع ہو جائے گی۔ یہی کیفیت دیگر اجتماعی اور سیاسی قائدین کی ہے، یعنی علماء اگر دینی اور فکری قائد ہوں تو بقیہ حضرات جو کسی نہ کسی اعتبار سے قیادت کے منصب پر فائز ہوں، وہ حکمران ہوں یا غیر حکمران ہو وہ بھی قائدانہ منصب پر فائز ہیں، اور ان دونوں کی ذمہ

داری ہے کہ امت مسلمہ کو صحیح خطوط پر قائم رکھیں۔ علماء اور قائدین کے اس اہم کردار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپنے وقت کے بہت بڑے محدث اور امیر المومنین فی الحدیث امام عبداللہ بن مبارک نے ایک جگہ لکھا ہے:

''وهل أفسد الدين الا الملوك

وأحبار سوء ورهبانها''

دین کے معاملات میں فساد کس نے پیدا کیا؟ حکمرانوں نے، اور برے قائدین اور علمائے سوء نے۔ اگر علمائے سوء امت میں قیادت کے مقام پر فائز ہو جائیں، وہ علمائے سوء جو دین کے نام پر دنیا کمانا چاہتے ہوں، جو دین کا نام لے کر اپنے مادی تقاضوں، نفسانی خواہشات اور رجحانات کو پورا کرنا چاہتے ہوں تو امت کے زوال وانحطاط میں دیر نہیں لگتی۔

علم اور تعلیم کے بعد امت مسلمہ کی دوسری اہم ترین بنیاد اور امتیازی صفت عدل و انصاف ہے۔ عدل وانصاف اپنے مکمل اور حقیقی مفہوم میں نہ صرف اسلامی شریعت کا بنیادی ہدف ہے، بلکہ قرآن مجید کی رُو سے تمام آسمانی شریعتوں، آسمانی کتابوں، پیغمبروں اور اللہ کی طرف سے بھیجے گئے رسولوں کا واحد مقصد یہی تھا کہ لوگ عدل وانصاف پر قائم ہو جائیں ''ليقوم الناس بالقسط.'' قرآن مجید میں عدل اور قسط کی دو اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں۔ یہ دونوں عدل کی دو مختلف سطحوں کو بیان کرتی ہیں۔ عدل ایک ایسی صفت ہے جو ایک بہت وسیع اور جامع مفہوم رکھتی ہے۔ انسان کو حکم دیا گیا کہ وہ اپنی ذات سے عدل کرے، اپنے خاندان سے عدل کرے، معاشرے سے عدل کرے۔ پھر ریاست کو حکم دیا گیا کہ وہ عدل سے کام لے، معاشرے میں اجتماعی عدل قائم کرے، بین الاقوامی سطح پر عدل کے لیے کوشش کرے۔ انسانوں کے درمیان عمومی طور پر جولین دین کا رویہ ہو وہ عدل کا ہو۔ اللہ کی دوسری تمام مخلوقات کے ساتھ عدل اور انصاف کا رویہ اختیار کیا جائے۔ یہ عدل کے وہ مختلف مدارج اور مراحل ہیں جس کا اسلامی شریعت نے حکم دیا ہے۔ جو شخص اپنی ذات سے عدل نہیں کرسکتا وہ اپنے خاندان سے عدل نہیں کرسکتا، جو اپنے خاندان میں عدل سے کام نہیں لے سکتا وہ معاشرے میں عدل قائم نہیں کرسکتا، اس لیے عدل کا آغاز سب سے پہلے اپنی ذات سے ہوتا ہے، اپنی ذات سے عدل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اپنے اندر تمام رجحانات اور قوتوں کے

درمیان توازن اور اعتدال سے کام لے، بھلائی اور خیر کی قوتوں کو ترقی دے، طاقتور بنائے اور بدی کی قوتوں کو دبا کر رکھے، ان کو خیر کی قوتوں کا تابع بنائے، بدی کی قوتوں سے بدی کا کام لینے کے بجائے خیر کا کام لے۔

خاندان کے درمیان عدل سے مراد یہ ہے کہ انسان خاندان کے ہر فرد کے حق کو پورے طور پر ادا کرے، ہر فرد خاندان کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں کو پورے طور پر انجام دے۔ مساوی درجہ رکھنے والے رشتہ داروں کے درمیان مکمل عدل اور مساوات سے کام لے، ایک سے زائد بیٹے ہوں تو ان کے درمیان عدل وانصاف ہو، ایک سے زائد بھائی ہوں تو ان کے درمیان عدل وانصاف ہو، ایک سے زائد بیویاں ہوں تو ان کے درمیان عدل وانصاف ہو۔ پھر عدل وانصاف کے تقاضے یہ بھی ہیں کہ رشتہ داروں میں جس کا حق شریعت نے زیادہ قرار دیا ہے، جو زیادہ قریبی رشتہ دار ہے اس کو اسی قربت کے تناسب سے توجہ کا حصہ بننا چاہیے۔ یہ بات عدل کے خلاف ہے کہ سگے بھائی سے تو دشمنی ہو اور دوسرے کسی رشتے کے بھائی کا لحاظ کیا جا رہا ہو، یہ بات عدل وانصاف کے خلاف ہے کہ ایک بیٹا تو بہت محبوب ہو اور دوسرا بیٹا مبغوض ہو۔ خاندان کے درمیان عدل قائم کرنا قرآن مجید کے بنیادی احکام اور بنیادی تقاضوں کی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک مشہور حدیث میں اس بات کو علامات قیامت میں سے بتایا گیا ہے کہ ایک شخص اپنے دوستوں سے تو حسن سلوک کرے اور باپ کی شان میں گستاخیاں کرے، ماں کی نافرمانی کرے اور بیوی کی بے جا جاز برداری کرے۔ ایسے تمام رویے اس لیے ناپسندیدہ ہیں کہ یہ عدل کے اسلامی تصورات سے متعارض ہیں۔

قرآن کریم میں جا بجا جہاں اپنی ذات کے بارے میں عدل واعتدال کا حکم دیا گیا ہے، وہاں خاندان کے بارے میں بھی عدل واعتدال کا حکم دیا گیا ہے۔ ایک عمومی ہدایت ہے کہ "وامرت لأعدل بینکم" مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے درمیان عدل کروں، یہ تمام انسانوں کے درمیان عدل کی بات ہے۔ معاشرے میں عدل قائم ہوگا، لوگ ایک دوسرے سے عدل وانصاف سے کام لے رہے ہوں گے تو پھر ریاستی عدل کا انتظام اور بندوبست آسان ہوگا۔ عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ عدل وانصاف سے مراد صرف وہ عدل وانصاف ہے جو عدالتوں کے ذریعے، ججوں اور قاضیوں کے ذریعے قائم ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ججوں اور

عدالتوں کے ذریعے قائم ہونے والا عدل، عدل کا ایک بہت اہم درجہ ہے۔ لیکن یہ بات نہیں بھولنی چاہیے کہ یہ عدل کے بہت سے درجات میں سے ایک درجہ ہے، عدل کے بہت سے میدانوں میں سے ایک میدان ہے۔ اگر عدل کے بقیہ میدان نظر انداز کیے جا رہے ہوں تو محض سرکاری یا عدالتی انصاف سے ایک منصفانہ معاشرہ اور ایک عادلانہ نظام قائم نہیں ہوسکتا۔

اسی لیے شریعت نے عدل کے سیاق وسباق میں جہاں قانونی انصاف کا حکم ریاست اور ریاست کے اداروں کو دیا ہے، وہاں حقیقی انصاف کا حکم افراد کو دیا ہے۔ ہر فرد کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے پاس جو جو ممتلکات ہیں وہ حقیقتاً اس کی ملکیت ہیں یا ناجائز طور پر اس کے قبضے میں آئی ہیں۔ ہر شخص اپنے خیالات کو بہتر انداز میں جانتا ہے، ہر شخص خوب جانتا ہے کہ وہ جو روزی کماتا ہے اس میں کتنا حصہ حلال ہے اور کتنا حرام، ہر شخص خوب جانتا ہے کہ اس نے جس قدر مزدوری وصول کی ہے، جس نوکری کی تنخواہ وصول کی ہے، اس میں اس نے کتنی دیانت داری سے کام لیا ہے۔ اس میں اس نے کتنی توجہ استعمال کی ہے۔ یہ بات کہ تنخواہ تو مہینے کے آخر میں پوری لے لی جائے اور کام آدھا بھی نہ ہو، یقیناً ظلم ہے، عدل کے خلاف ہے اور یہ آمدنی جائز نہیں ہے۔ کتنے لوگ ہیں جو اس معاملے میں عدل سے کام لے رہے ہیں۔

شریعت نے ریاست اور عدالتوں کو مداخلت کرنے کی وہاں اجازت دی ہے جہاں کھلے طور پر ناانصافی کی جا رہی ہو، جہاں بالکل ظاہری انداز میں لوگوں کے حق کو تلف کیا جا رہا ہو، جہاں ثبوت اور گواہیوں کے ذریعے عدالت میں ثابت کیا جا سکتا ہو، لیکن جو معاملات عدالتوں میں آسکتے ہیں ان کے مقابلے میں کئی سو گنا معاملات ایسے پیش آتے ہیں جو عدالتوں میں ثابت نہیں کیے جا سکتے، لیکن متعلقہ افراد کو معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے کس کا حق سلب کیا ہے، کس کے ساتھ ظلم کیا ہے، کس کے ساتھ ناانصافی کی ہے، یہ ان کی ذاتی ذمہ داری، بالفاظ دیگر فرض عین ہے کہ وہ حقیقی انصاف سے کام لیں جہاں عدالت کے دروازے بند ہو جاتے ہیں، جہاں قاضی اور جج کی سطح سے بات آگے چلی جاتی ہے وہاں فرد کی ذمہ داری ہے۔ قرآن مجید نے اسی کو قسط کے لفظ سے یاد کیا ہے۔

قرآن مجید نے صرف قسط پر اکتفا نہیں کیا، اگر ایک شخص نے خاموشی سے کسی کی چیز چرا لی اور کسی کو پتا نہیں چلا، عدالت کو بھی پتا نہیں چلا، پولیس کو پتا نہیں چلا، کوئی گواہ نہیں کوئی ثبوت

نہیں، اب یہ شخص خود تو جانتا ہے کہ اس نے کیا چیز چرائی ہے، اس کی دینی شرعی اخلاقی ذمہ داری ہے، اس کے بارے میں روز قیامت سوال ہوگا، کہ وہ مسروقہ چیز اصل مالک کو واپس کر دے اور جتنی دیر اس کو استعمال میں رکھا ہے اس کے لیے اللہ سے توبہ بھی کرے اور اصل مالک سے معافی بھی مانگے، لیکن یہ تو محض جائز ناجائز کی بات ہے، شریعت انسانوں کو اس سے بھی اوپر لے جانا چاہتی ہے، شریعت چاہتی ہے کہ انسان اپنے اخلاقی معیار میں اس سے بہت اوپر جائیں۔ اس لیے شریعت نے احسان کی تلقین کی ہے، احسان وہاں ہوتا ہے کہ جہاں کسی شخص کا حق تو نہیں ہے، قانونی یا شرعی حق تو نہیں بنتا لیکن آپ حق نہ بننے کے باوجود اس کی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے اس کی ضرورت کو پورا کریں، آپ پر کوئی ذمہ داری قانون یا شریعت یا اخلاق نے عائد نہیں کی، لیکن آپ یہ محسوس کرتے ہیں کہ فلاں شخص جس سے آپ کی کوئی رشتہ داری نہیں ہے، آپ پر اس کا کوئی بوجھ یا بار نہیں ہے، لیکن آپ اس کے معاملات کو دیکھتے ہوئے، مسائل کو دیکھتے ہوئے اس کی مشکل دور کر دیتے ہیں، یہ احسان ہے۔ شریعت یہ توقع کرتی ہے کہ مسلم معاشرے میں غالب ترین اکثریت احسان کرنے والوں کی ہو، لیکن یہ بھی کافی نہیں ہے، شریعت میں ایک درجہ اس سے بھی اونچا ہے، اور وہ درجہ ایثار کا ہے، اس کے بارے میں خود قرآن حکیم کا کہنا یہ ہے کہ اللہ کے خاص خاص بندے وہ ہیں۔ اور قرآن مجید میں ان کی تعریف کی گئی ہے، ان میں سب سے پہلے صحابہ کرام شامل ہیں۔ جو اپنی مشکل کے باوجود اپنی ضرورت اور حاجت کے باوجود، اپنے مفاد کو قربان کر کے، اپنی ضرورت کو نظر انداز کر کے دوسرے کی ضرورت کو پورا کرتے ہیں اور خود تکلیف اٹھاتے ہیں، خود پریشانیوں کا سامنا کرتے ہیں لیکن دوسروں کو پریشانیوں سے نجات دلاتے ہیں، یہ رویہ ایثار کا ہے۔ شریعت نے ان دونوں رویوں کو اس اعتبار سے لازمی یا فرض قرار نہیں دیا کہ ان کے بارے میں دنیا یا آخرت میں سوال کیا جائے گا، لیکن اگر کوئی یہ رویہ اختیار کرے گا تو آخرت میں اس کے درجات لامتناہی ہوں گے اور دنیا میں اس کے اثر سے ایک ایسا بابرکت اور پاکیزہ معاشرہ بنے گا، جو اسلام کا مقصود اور اسلام کا ہدف ہے۔

اسلامی معاشرہ یا امت مسلمہ کے بارے میں ایک بات ضرور یاد رکھنی چاہیے اور وہ ہے تعلق مع الغیر کے بارے میں اسلام کا تصور، کہ غیروں سے، غیر مسلموں سے مسلمان کا تعلق

کیسا ہوتا ہے اور مسلم معاشرے میں آباد وہ لوگ جو امت مسلمہ سے تعلق نہیں رکھتے ان کی کیا حیثیت ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلم معاشرہ روز اوّل سے ایک کثیر العناصر یعنی plural معاشرہ رہا ہے، یہ بات تو ہر شخص محسوس کر سکتا ہے، آج بھی ہر شخص یہ بات جانتا ہے کہ مسلم معاشرے میں لسانی تنوع بھی ہے، مختلف زبانیں بولنے والے مسلم معاشرے کا آج بھی اسی طرح حصہ ہیں جیسے پہلے تھے۔ ثقافتی تنوع رکھنے والے آج بھی اسی طرح شیر و شکر ہیں، فقہی تنوع بھی بہت ہے، مختلف فقہی مسالک کا وجود اس بات کا ثبوت ہے کہ pluralism مسلم معاشرے کی رگ و پے میں بسا ہوا ہے، جہاں خالص مذہبی معاملات میں، خالص فقہی اور دینی معاملات تنوع کی اجازت دی جاتی ہے، وہاں بقیہ معاملات میں تنوع کو کیوں خوش آمدید نہیں کہا جائے گا۔ پھر یہ تنوع نہ صرف فقہی معاملات اور اجتہادات میں ہے بلکہ کلام اور عقائد کے بارے میں بھی ہے، مسلمانوں میں مختلف کلامی رجحانات دیر تک موجود رہے ہیں، ایک ہی استاد کے شاگردوں میں ایک سے زائد رجحانات کلامی مسائل کے بارے میں موجود تھے۔ خود اہل سنت میں جو مسلمانوں کی غالب ترین اکثریت کی نمائندگی کرتے ہیں، جن کی تعداد مسلمانوں میں نوے فیصد کے قریب ہے، ان میں اشعری، سلفی، حنبلی اور ماتریدی یہ سب رجحانات بیک وقت پائے جاتے ہیں، پھر نسلی تنوع اور نسلی کثرت، ایسی چیز ہے جس سے اسلامی دنیا کا ہر باشندہ واقف ہے۔

اس سے بھی بڑھ کر مسلم معاشرے میں pluralism کی ایک بڑی مثال یہ ہے، کثیر العناصر معاشرہ ہونے کی ایک بڑی دلیل یہ ہے، کہ مسلم معاشرے میں روز اول سے غیر مسلم باشندوں کو نہ صرف قبول کیا گیا بلکہ ان کو وہ تمام حقوق اور مراعات دی گئیں جو خود مسلمانوں کو حاصل تھیں، سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا یہ جملہ مشہور ہے، فقہی لٹریچر میں کثرت سے بیان کیا جاتا ہے کہ "لھم مالنا و علیھم ما علینا" جو غیر مسلم دنیائے اسلام کی شہریت اختیار کرتے ہیں ان کے وہی حقوق ہیں جو ہمارے ہیں، ان کی وہی ذمہ داریاں ہیں جو ہماری ہیں۔ یہ بات مختلف فقہائے اسلام نے مختلف انداز میں بیان کی ہے۔ مشہور حنفی فقیہ اور فقہ حنفی کے صف اوّل کے ائمہ اور مجتہدین میں سے ایک حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس اصول کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے "المسلم والکافر فی مصاب الدنیا

سواء '' کہ مسلمان اور کافر دنیوی معاملات میں ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ یعنی ان میں اگر کوئی فرق رکھا جائے گا رویے میں اور معاملات میں تو روز قیامت رکھا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ جس کو جو سزا دینا چاہے گا وہ دے گا، لیکن اس دنیا کے معاملات میں، آپس میں لین دین میں، آپس میں جائیداد کے تبادلے میں، ایک دوسرے کے حقوق کے تحفظ میں، ایک دوسرے کی جان مال اور عزت کے تحفظ میں مسلم اور غیر مسلم سب برابر ہیں۔

آج مغربی دنیا کے قائدین ومفکرین کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے ان تمام امتیازات کو ختم کر دیا ہے جو انسانوں کے درمیان پائے جاتے ہیں، یہ ذرا ان مسلمانوں سے پوچھیں جو مغربی دنیا میں رہتے ہیں کہ ان کے خلاف کتنے امتیازات ختم ہو گئے ہیں۔ آج کتنے مسلمان ہیں جن کو اپنے دین کے مطابق خاندانی معاملات منظم کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ آج کتنے مسلمان ہیں جو اپنی جائیداد کو شریعت کے مطابق اپنے وارثوں میں تقسیم نہیں کر سکتے۔ آج کتنے مسلمان ہیں جو اپنی روزمرہ کی عبادات کو سہولت سے انجام نہیں دے سکتے۔ آج کتنی مسلمان بچیاں اور خواتین ہیں جن کو اسلامی تعلیمات کے مطابق لباس تک پہننے کی اجازت نہیں۔ آج بھی یورپ کے بلکہ یورپ سے متاثر بہت سے ممالک میں سکھوں کو ڈاڑھی رکھنے کی اجازت ہے، مسلمانوں کو نہیں، سکھوں کو پگڑی باندھنے کی اجازت ہے، مسلمانوں کو ٹوپی اوڑھنے کی اجازت نہیں۔

اس کے مقابلے میں اسلامی معاشرے میں غیر مسلموں کو نہ صرف مکمل آزادی اور مساوات حاصل رہی، بلکہ بعض ایسے حقوق بھی حاصل رہے جو مسلمانوں کو حاصل نہیں ہیں۔ ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے کہ بعض پہلوؤں سے غیر مسلموں کا درجہ اور اسٹیٹس مسلم معاشرے میں مسلمانوں سے بہتر ہے۔ بہت سے معاملات میں ان کو وہ مراعات حاصل ہیں جو مسلمانوں کو حاصل نہیں ہیں۔ اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کو اس کی اجازت بھی دی گئی کہ وہ اپنے شخصی معاملات، اپنے مذہبی معاملات، اپنے مذہب کے مطابق انجام دیں اور انھیں کی عدالتیں، انھیں کے قاضی ان کے معاملات کا فیصلہ کریں۔ نہ صرف عہد نبوی میں اور عہد خلفائے راشدین میں یہودیوں اور عیسائیوں کے اپنے مذہبی قائدین ان کے اختلافات کا فیصلہ کرتے تھے، اپنے مذہبی معاملات کو خود چلاتے تھے، بلکہ بعد کے ادوار میں بھی، بنی اُمیہ

کے زمانے میں، بنی عباس کے زمانے میں، سلطنت عثمانیہ کے زمانے میں، ہندوستان میں سلطنت مغلیہ کے دور میں، اس سے پہلے دور سلطنت میں، ان تمام ادوار میں غیر مسلموں کے معاملات، غیر مسلم عدالتیں، ان کے اپنے نظام کے مطابق چلایا کرتی تھیں۔ کثیر العناصر معاشرہ ہونے کی ایسی کوئی مثال آج دنیا میں کہیں موجود نہیں ہے۔

مغربی دنیا نے اپنے تمام تر دعاوی کے باوجود ابھی تک مسلمانوں کو اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ اپنے شخصی قوانین کے مطابق اپنے معاملات کا فیصلہ کرسکیں۔ آج وہاں اخوت، آزادی، حریت اور مساوات کے نعرے تو بہت لگائے جاتے ہیں۔ خاص طور پر انقلاب فرانس کے بعد یہ نعرے بہت مقبول ہوئے، لیکن اس اخوت کا جس کا مغربی تصور دعویدار ہے، اصل مفہوم کیا ہے؟ کیا واقعی تمام انسانوں کو مغربی دنیا نے بھائی بھائی مان لیا ہے؟ کیا مغربی دنیا ارسطو اور افلاطون کے زمانے سے رائج اس تصور سے نکل آئی ہے کہ مغربی دنیا حکومت کرنے کے لیے ہے اور غیر مغربی دنیا غلامی کرنے کے لیے ہے؟ کیا مغربی دنیا رومی ذہنیت سے نکل آئی ہے جو اپنے کو مہذب اور باقی تمام دنیا کو غیر مہذب قرار دیا کرتے تھے؟ مغربی دنیا کا آج کا نظام دیکھا جائے، خود اقوام متحدہ میں انسانوں کی تقسیم کے عمل کو دیکھ لیا جائے، مغربی دنیا کے رویوں کو دیکھ لیا جائے، گلوبلائزیشن globalization کے نام پر کیا ہو رہا ہے، یا ISO کے نام پر کیا کیا باتیں ہو رہی ہیں، یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ اخوت سے مراد مغربی دنیا کی آپس کی اخوت ہے، آزادی سے مراد مغربی دنیا کی آزادی ہے، مساوات سے مراد مغربی دنیا کی آپس کی مساوات ہے، خود مغربی دنیا میں بھی اگر کوئی مسلمان ہے تو وہ غیر مسلم مغربیوں کے مساوی نہیں ہے۔ ترکوں کے ساتھ کیا ہو رہا ہے، البانیا کے ساتھ کیا ہو رہا ہے، بوسنیا کے ساتھ کیا ہوا، بقیہ جو مسلم آبادیاں ہیں، خاص طور پر مشرقی یورپ میں ان کے ساتھ کیا رویہ ہے۔ یہ سارے رویے اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ نعرے دنیائے اسلام میں محض تقریروں کو خوشنما بنانے کے لیے اور کتابوں کے عنوانات کو سجانے کے لیے ہیں۔ ان کا حقیقی مفہوم مغربی دنیا کے لیے کم از کم مسلمانوں کی حد تک کوئی زیادہ معنی نہیں رکھتا۔

قرآن مجید میں یہ بات تو بار بار بتائی گئی کہ رسول اللہ ﷺ آخری پیغمبر ہیں، صراحت سے بھی ہے، اشارات کے انداز میں بھی ہے اور مختلف انداز سے یہ بات موجود ہے، لیکن بہت

کم لوگ اس کا ادراک کرتے ہیں کہ اگر رسول اللہ ﷺ آخری نبی ہیں تو آپ کی امت بھی آخری امت ہو گی۔ یہ بات چونکہ کم محسوس کی جاتی ہے، اس لیے بعض احادیث میں اس کی صراحت فرمادی گئی ہے، سنن ابن ماجہ کی روایت ہے ایک جگہ حضور ﷺ نے فرمایا ''أنا آخر الأنبیاء وأنتم آخر الأمم ''جس طرح میں آخری نبی ہوں اس طرح تم آخری امت ہو۔ ایک اور جگہ فرمایا گیا ''أنا حظکم من الأنبیاء وأنتم حظي من الأمم ''میں پیغمبروں میں سے تمہارے حصے میں آیا ہوں اور تم امتوں میں سے میرے حصے میں آئے ہو۔ یقیناً یہ ایک بہت بڑے شرف کی بات ہے، یقیناً یہ بہت بڑا اعزاز ہے، بلاشبہ یہ بہت بڑا درجہ ہے، لیکن اس کا اصل مقصد محض درجے کو یا شرف کو بیان کرنا نہیں ہے، بلکہ یہاں فرائض اور ذمہ داریوں کو بیان کرنا مقصود ہے، جو فرائض رسول ﷺ کے ذمے عائد کیے گئے تھے، حضور ﷺ کے تشریف لے جانے کے بعد وہ فرائض امت مسلمہ کے ذمے عائد کیے گئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جابجا امت مسلمہ کا فرض امر بالمعروف اور نہی عن المنکر قرار دیا گیا ہے۔ اچھائی کا حکم دینا اور برائی سے روکنا، یہ امت مسلمہ کے فرائض میں سب سے اہم عنوان ہے۔

غور کیا جائے تو امت مسلمہ کے سارے فرائض انہی دو عنوانات کے تحت آسکتے ہیں، یہ فریضہ افراد کا بھی ہے، ہر مسلمان فرداً اپنی سطح پر، اپنی صلاحیتوں کے مطابق، اپنی حدود کے اندر اور اپنی پہنچ کے مطابق اچھائی کا حکم دینے اور برائی کو روکنے کا پابند ہے۔ قرآن حکیم میں ایک جگہ لقمان حکیم کی نصیحت نقل کی گئی ہے، یہ نصیحت انھوں نے اپنے بیٹے کو کی تھی، ظاہر ہے جب باپ بیٹے کو کوئی چیز یاد دلائے گا تو اس کے ذاتی فرائض، یا اپنی ذمہ داریاں یاد دلائے گا، اس لیے یہاں صیغہ واحد استعمال کرتے ہوئے ارشاد فرمایا گیا ''یا بنیی ''اے بیٹا! ''اقم الصلوٰۃ'' نماز قائم کر، نماز قائم کرنا ہر شخص کی ذاتی ذمہ داری ہے، فرض عین ہے، کوئی اور میری طرف سے یا میں کسی اور کی طرف سے نماز ادا نہیں کرسکتا۔ ''وامر بالمعروف'' اور اچھائی کا حکم دے۔ ''وانہ عن المنکر ''اور برائی سے روک! یہ فرد کی ذمہ داری کا درجہ ہے۔

دوسری ذمہ داری گروہوں اور جماعتوں کی ہے، امت مسلمہ میں مختلف گروہ بھی ہوں گے جماعتیں بھی ہوں گی، تنظیمیں بھی ہوں گی، قبائل بھی ہوں گے، برادریاں بھی ہوں گی، اب سب کی جہاں اور ذمہ داریاں ہیں، وہاں یہ ذمہ داری بھی ہے کہ وہ اپنے حلقے میں، اپنی

استطاعت اور مقدور کے مطابق اچھائی کا حکم دیں اور برائی سے روکیں، اس کے بعد ریاست کی ذمہ داری ہے، ''الذین ان مکنا ھم فی الأرض ''مسلمانوں کے بارے میں ارشاد ہے کہ اگر ہم ان کو زمین میں اقتدار سونپ دیں تو وہ یہ چار کام کریں گے ''أقاموا الصلوٰۃ و آتوا الزکاۃ وأمروا بالمعروف و نھوا عن المنکر ''چار فرائض بتائے گئے ہیں، نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ ادا کرتے ہیں، اس کا بندوبست کرتے ہیں، اچھائی کا حکم دیتے ہیں اور برائی سے روکتے ہیں۔ ظاہر ہے جو سطح حکومت کی ہوگی وہ افراد کی نہیں ہوگی، جو افراد کی ہوگی وہ گروہوں اور جماعتوں کی نہیں ہوگی۔ حکومت کے پاس قانون کی طاقت ہے، حکومت کی طاقت ہے، حکومت اس سطح پر امر بالمعروف کرے گی جہاں افراد کی سطح ختم ہو جاتی ہے، جماعتوں اور گروہوں کی سطح ختم ہو جاتی ہے، حکومت قانون کے جبر سے بھی کام لے گی، حکومت ریاستی قوت بھی استعمال کرے گی اور جہاں افراد کی تلقین اور وعظ ناکام ہو جاتا ہے، جہاں گروہوں اور جماعتوں کا دباؤ اور منکر پر نکیریں ناکام ہو جاتی ہیں، وہاں ریاست کی ذمہ داری شروع ہوتی ہے۔

ریاست کی ذمہ داری کے بعد ایک سطح پوری امت مسلمہ کی ہے ''کنتم خیر أمة أخرجت للناس ''یہ تمام مسلمانوں سے خطاب ہے، پوری امت اس کی مخاطب ہے، امت کی ذمہ داری ہے کہ وہ عالمی سطح پر، پوری انسانیت کی سطح پر اچھائی کا حکم دے اور برائی سے روکے، یہ کام دو سطحوں پر ہوگا، یہ ذمہ داری پوری امت کی ہے، اس کو دو سطحوں پر انجام دیا جائے گا۔ ایک سطح تو قول کی ہے، دوسری سطح عمل اور رویہ کی ہے۔ عمل اور رویہ امت مسلمہ کا ایسا ہونا چاہیے کہ لوگ اس کو دیکھ کر اچھائی سیکھیں اور برائی سے بچیں، لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اچھائی پر عمل اس طرح ہوتا ہے اور برائی سے اس طرح بچا جاتا ہے۔ قول کے معنی یہ ہیں کہ ہر فرد کی، یا امت کے غالب ترین افراد کی تربیت ایسی ہو کہ ان کی زبان سے کلمہ حق اور کلمہ خیر ہی ادا ہوں، منکر ادا نہ ہو، وہ جہاں بیٹھیں، جہاں اٹھیں اپنے قول اور فعل سے اچھائی کی تلقین کرنے والے ہوں اور برائی سے روکنے والے ہوں۔

یہ تمام اجتماعی فرائض جو امت مسلمہ کے ہیں، ان کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے علاوہ بعض اور اصطلاحات سے بھی بیان کیا گیا ہے۔ ایک جگہ تواصی بالحق اور تواصی بالصبر کی

اصطلاح استعمال ہوئی ہے، کہ وہ ایک دوسرے کو حق کی نصیحت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کو صبر کی بھی نصیحت کرتے ہیں۔ عربی زبان میں وصیت کے معنی وہ نہیں ہیں جو اردو میں رائج ہو گئے ہیں، اگرچہ وہ مفہوم بھی وصیت کے مفہوم میں شامل ہے، وصیت کے معنی ایک ایسی مخلصانہ نصیحت کے ہیں جو انتہائی اخلاص کے ساتھ کی جائے اور جس کا مقصد صرف اس شخص کا فائدہ یا بھلائی ہو جس کو نصیحت کی جارہی ہے۔ قرآن مجید میں آیا ہے ''یوصیکم اللہ فی اولادکم'' اللہ تعالیٰ وصیت کرتا ہے، ظاہر ہے یہ وصیت اس مفہوم میں نہیں ہے جس مفہوم میں اردو اور بقیہ اسلامی زبانوں میں یہ اصطلاح رائج ہو گئی ہے۔ یہاں نصیحت اور مخلصانہ نصیحت کے مفہوم میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔

تواصی بالحق کے معنی یہ ہیں کہ امت کا ہر فرد دوسرے کو اتنے اخلاص اور دردمندی سے نصیحت کرے کہ اس دردمندی کا اثر سننے والا محسوس کرے۔ بعض اوقات حق کی نصیحت کی ضرورت پڑتی ہے، بعض اوقات صبر کی نصیحت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر انحراف کسی نعمت کے نتیجے میں پیدا ہو تو حق کی نصیحت کرنی چاہیے اور اگر انحراف کسی آزمائش یا مشکل کے نتیجے میں پیدا ہو تو صبر کی نصیحت کرنی چاہیے۔

یہ بات کہ امت میں کوئی برائی پیدا ہو رہی ہو اور عام سطح پر اس کا نوٹس نہ لیا جائے، یہ بات اسلامی تصور کے خلاف ہے۔ اسلامی تعلیم یہ ہے کہ احتساب اور نکیر مسلم معاشرے کی بنیادی ذمہ داری ہے۔ احتساب کے معنی یہ ہیں کہ جہاں جو برائی ہو رہی ہو اس کو اسی سطح پر روکنے کی کوشش کی جائے، فرد کی سطح پر ہو رہی ہو تو فرد اس کو روکے، خاندان میں ہو رہی ہو تو خاندان کے بزرگ اور ذمہ دار لوگ اس کو روکیں، اولاد کو منع کریں سمجھائیں، تعلیم دیں، معاشرے میں ہو رہی ہو تو معاشرے میں اس کے خلاف آواز اٹھائی جائے، پہلے نصیحت کے ساتھ، خاموشی کے ساتھ، پھر اعتدال پسندی کے ساتھ، پھر تعلیم و تربیت کے ذریعے، پھر بقیہ معاشرتی تدابیر کے ذریعے۔

قرآن مجید میں اس بات کو سخت ناپسند قرار دیا گیا ہے کہ معاشرے میں برائی ہو رہی ہو اور لوگ اس کے خلاف آواز نہ اٹھا رہے ہوں۔ قرآن حکیم میں ایک جگہ کسی سابقہ قوم کا تذکرہ کیا گیا اور یہ بتایا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس قوم کے تمام افراد کو تباہ کر دیا، جو اس برائی میں مبتلا

تھے ان کو بھی، اور جو برائی میں مبتلا نہیں تھے ان کو بھی تباہ کر دیا، اس لیے کہ ''کانوا لایتنا ھون عن منکر فعلوہ'' جو برائی میں مبتلا نہیں تھے وہ دوسروں کو اس برائی سے روکتے نہیں تھے، ان کی ذمہ داری تھی کہ روکنے کی کوشش کرتے، اور اس کے خلاف آواز اٹھاتے، انھوں نے اس کے خلاف آواز نہیں اٹھائی، اس لیے وہ بھی مجرم قرار پائے اور اجتماعی عذاب کا وہ بھی شکار ہوئے۔

مختلف احادیث میں بعض اجتماعی نتائج کا ذکر کیا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بطور سزا کے عائد کیے جاتے ہیں۔ جس قوم میں فلاں برائی پیدا ہوگی اس کو اس قسم کے مصائب کا سامنا کرنا پڑے گا، جس قوم میں فلاں قباحت پیدا ہوگی اس کو فلاں قسم کے مسائل کا سامنا کرنا پڑے گا۔ بظاہر یہ نتائج سب کے سامنے آتے ہیں اور لوگ محسوس بھی کرتے ہیں کہ یہ فلاں گناہ کی سزا ہے، اس طرح کی سزائیں بھی جب معاشرے میں آتی ہیں تو ہر فرد اس سے متاثر ہوتا ہے، اس لیے کہ کچھ لوگ تو اس برائی کو کرتے ہیں اور کچھ لوگ جو برائی خود تو نہیں کرتے لیکن دوسروں کو نہیں روکتے، اس لیے وہ بھی اس کا شکار ہوتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ امت مسلمہ کے فرائض میں یہ بات بتائی گئی کہ یہ برائی پر نکیر کرتی ہے، احتساب سے کام لیتی ہے اور ایک دوسرے کو حق اور صبر کی نصیحت کرتی ہے۔ یہ صبر اور حق کی نصیحت، یہ احتساب اور یہ نکیر ہر فرد کی ذمہ داری ہے۔ ہر مسلمان کی ذمہ داری ہے، مسلمانوں میں کوئی منظم چرچ نہیں ہے، اہل دین کا کوئی طبقہ الگ سے نہیں ہے۔ یہاں مراسم دینیہ کی ادائیگی بغیر کسی چرچ کے ہوتی ہے، یہاں کوئی طبقہ اہل مذہب یا روحانیوں کا نہیں ہے، ہر فرد کا تعلق طبقہ اہل مذہب سے ہے، اور ہر فرد کا تعلق طبقہ عوام سے ہے۔ جن مذاہب میں اہل مذہب کا طبقہ الگ سے قائم کیا گیا ان کا آئیڈیل تصور کیا تھا، اور حقیقت اور عمل کیا ہے، اس کی زیادہ تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں ہے، لیکن تاریخ کا مشاہدہ یہ ہے کہ وہ آئیڈیل اور وہ تصور ایک دن کے لیے بھی عمل میں نہیں آسکا۔ اس کے برعکس اسلام کا تجربہ کہ بغیر کسی منظم چرچ کے دینی مراسم کو ادا کیا جائے، ہر شخص براہ راست اللہ سے تعلق قائم کرے، یہ تجربہ عملاً آج بھی اتنا ہی کامیاب ہے جتنا پہلے دن تھا۔

مذہبی زندگی کی تنظیم مسلم معاشرہ خود کار انداز میں کرتا آیا ہے، آج بھی جہاں کوئی مسلم

آبادی چند گھروں کی بھی موجود ہو، وہاں مسجد قائم ہو جاتی ہے، وہاں قرآن کی تعلیم کے لیے درس گاہ شروع ہو جاتی ہے، وہاں آہستہ آہستہ مسجد کی ضروریات پوری کرنے کے لیے وقف بھی قائم ہو جاتے ہیں، بعض جگہ تربیت اور دینی تعلیم کے ادارے بھی قائم ہو جاتے ہیں، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسلم معاشرے میں ایک خود کار طریقہ کار ایسا موجود ہے جو بغیر منظم چرچ کے، بغیر منظم مذہبی طبقے کے، دینی معاملات اور دینی مراسم کو خود بخود انجام دیتا چلا جاتا ہے۔

مسلم معاشرہ میں بعض انفرادیتیں رہی ہیں، یہ انفرادیتیں آج بھی موجود ہیں، اسلامی معاشرہ ایک سطح پر آج بھی اسلامی شریعت پر کاربند معاشرہ ہے، ممکن ہے کہ یہ بات بعض حضرات کو عجیب سی لگے، ہم تو یہ بات کرتے اور سنتے آئے ہیں کہ مسلم معاشرہ اسلامی شریعت پر کاربند نہیں ہے، یہاں کہا جا رہا ہے کہ مسلم معاشرہ اسلامی شریعت پر کاربند ہے، یہ دونوں باتیں درست ہیں۔ یقیناً مسلمانوں میں بہت سی کمزوریاں پائی جاتی ہیں، یقیناً مسلم معاشرے میں شریعت کی بہت سی تعلیمات پر عمل نہیں ہو رہا، لیکن ان سب کمزوریوں کے باوجود مسلم معاشرہ ایک حد تک شریعت کے احکام پر کاربند ہے۔

آپ بچے کی پیدائش سے لے کر اور اس کے نکاح اور ازدواجی زندگی اور مرنے تک کے معاملات کو دیکھیں، تمام اہم مدارج اور اہم سرگرمیوں کا جائزہ لیں، تو آپ کو پتا چلے گا کہ مسلم معاشرے میں بہت بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہے، غالب ترین اکثریت ایسے مسلمانوں کی ہے جو اپنی زندگی کی اہم سرگرمیوں میں آج بھی شریعت کے احکام اور مسلمانوں کی روایات پر کاربند ہیں۔ یہاں تک کہ ان مسلم علاقوں میں بھی، جہاں طویل عرصے تک کمیونزم کا، یا دوسری الحادی قوتوں کا غلبہ رہا، جہاں مذہب سے وابستگی کو جرم قرار دے دیا گیا تھا، جہاں مذہبی تعلیم دینا جرم تھا جس کی سزا موت تھی، وہاں بھی غالب ترین اکثریت مسلمانوں کی اپنی روزمرہ زندگی میں، خاندانی معاملات میں، مرنے اور جینے کے امور میں، پیدائش اور نکاح اور شادی بیاہ اور طلاق کے معاملات میں شریعت کے احکام پر خاموشی سے کاربند رہی۔

آج سے کچھ عرصہ پہلے مجھے سابق سوویت یونین میں جانے کا اتفاق ہوا، وہاں بعض ذمہ دار حضرات سے ملاقات ہوئی، ایک بہت ذمہ دار شخص نے یہ بیان کیا کہ پچھلے ستر سال میں کمیونزم کے زمانے میں، ایسی کوئی مثال نمایاں طور پر میرے علم میں نہیں آئی، یہ اس نے بیان

کیا، کہ جہاں کسی مسلمان مرنے والے نے یہ وصیت کی ہو کہ اس کی آخری رسوم کمیونسٹ طریقے کے مطابق انجام دی جائیں، ہر شخص کی وصیت یہ ہوتی تھی، اس میں کمیونسٹ پارٹی کے بڑے بڑے لیڈر بھی شامل ہوتے تھے، کمیونسٹ پارٹی کے اعلیٰ ترین عہدیدار بھی شامل ہوتے تھے، لیکن مرتے وقت ان کی وصیت یہ ہوتی تھی کہ ان کو اسلامی طریقے کے مطابق دفن کیا جائے۔ یہ محض چھوٹی سی مثال اس بات کی ہے کہ شریعت پر کاربند رہنا، شریعت کے نظام سے وابستہ رہنا، امت مسلمہ کی عضویت یا رکنیت کو برقرار رکھنا، یہ مسلمانوں کے رگ وپے میں آج بھی موجود ہے۔

مسلم معاشرے کی انفرادیت کا ایک اور مظہر عقل و وحی کا امتزاج بھی ہے۔ یوں تو عقل و وحی کا امتزاج پوری اسلامی شریعت، اسلامی علوم وفنون اور مسلمانوں کی پوری تاریخی روایت کا طرۂ امتیاز رہا ہے، لیکن زندگی کے جس پہلو میں یہ امتزاج سب سے نمایاں ہوتا ہے، وہ فقہ اور اصول فقہ کے میدان ہیں۔ ان دونوں میدانوں میں بیک وقت عقل اور نقل، یعنی عقل اور وحی دونوں کے تقاضے یکساں طور پر پورے کیے جاتے ہیں۔

مسلم معاشرے کی انفرادی خصوصیات میں سبقت اِلی الخیرات کو بھی شامل کیا جا سکتا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ دوسرے معاشروں میں سبقت الی الخیرات موجود نہیں ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ بات مسلم معاشرے میں جتنی نمایاں ہے، اتنی نمایاں دوسرے معاشروں میں نہیں ہے۔ یہ بات کہ کوئی شخص اپنے نام سے کوئی ادارہ قائم کردے اور سالہا سال اس کا نام مشہور ہو جائے، سالہا سال اس کی اولاد اس کے نام سے فائدہ اٹھائے، یہ باتیں تو بہت ہیں، دنیوی شہرت کی خاطر، مادیات کی خاطر، ٹیکس سے بچنے کی خاطر اس طرح کے ادارے بنا دیے جائیں، یہ بات تو مختلف اقوام میں موجود ہے، لیکن یہ بات کہ صرف اللہ کی رضا کی خاطر بغیر کسی نام ونمود کے، بغیر کسی اشتہار اور دنیوی اعتراف کے انسان اپنی زندگی کی کمائی قربان کرے، یہ بات صرف مسلم معاشرے میں پائی جاتی ہے۔ آج بھی ایسے افراد موجود ہیں ہزاروں نہیں لاکھوں کی تعداد میں موجود ہیں جو صرف اللہ کی رضا کی خاطر راہ خدا میں خرچ کرتے ہیں، اور سبقت الی الخیرات کے وہ نمونے قائم کرتے ہیں جن کی مثال غیر اسلامی دنیا میں مشکل سے ملے گی۔

خود مسجدوں کی مثال لے لیں، مسلمانوں کی کونسی بستی آج ایسی ہے جہاں مسجدیں وافر تعداد میں موجود نہ ہوں۔ آج کونسی مسلم آبادی ایسی ہے جہاں مسلمانوں نے نمازوں کا اہتمام نہ کیا ہو، جہاں دس گھر بھی مسلمانوں کے موجود ہیں، وہاں کوئی نہ کوئی مسجد وجود میں آجاتی ہے، وہاں قرآن حکیم کی تعلیم وتربیت کا کوئی نہ کوئی بندوبست ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے نمازوں کا اہتمام، جمعہ اور عیدین کا بندوبست، اور اذان کا انتظام جو مسلمانوں کے شعائر میں ایک شعار ہے، ہر بستی میں موجود ہے۔ غیر مسلم ممالک میں مسلم بستیاں ہوں، بڑے بڑے غیر مسلم شہروں میں چھوٹی چھوٹی مسلم آبادیاں ہوں، نمازوں کا اہتمام ہر جگہ موجود ہے۔ زکوٰۃ اور صدقات کا بندوبست ہر جگہ موجود ہے۔ حج کا اہتمام ہر جگہ موجود ہے۔ رمضان المبارک میں جو روحانی فضا محسوس ہوتی ہے بڑے مسلم ممالک میں، قدیم اسلامی شہروں میں وہ روحانی فضا ہر مسجد میں اور ہر اسلامی مرکز میں محسوس ہوتی ہے۔ مغربی ممالک کے بڑے بڑے دارالحکومتوں میں اور شہروں میں، جہاں جہاں مسجدیں یا اسلامی مراکز موجود ہیں، رمضان کے دنوں میں، رمضان کی راتوں میں، افطار اور سحور کے وقت اور تراویح کے وقت وہاں کی فضا بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یہ یکسانیت جو ہانگ کانگ سے لے کر امریکا کے مغربی ساحلوں تک، اور سویڈن سے لے کر کیپ ٹاؤن تک ہر جگہ نظر آتی ہے، یہ مسلم معاشرے کی انفرادیت کا ایک نمونہ ہے۔ اس طرح کی انفرادیت دوسرے مذاہب میں مشکل سے ملے گی۔

ابھی ذکر کیا گیا کہ مسلم معاشرے کے دو بنیادی اساسات ہیں، ایک علم، دوسرا عدل۔ علم سے وابستگی اگرچہ بہت کمزور ہوگئی ہے، اگرچہ علم کا تصور مسلمانوں نے محدود کر دیا ہے، اگرچہ علم سے وابستگی کہ وہ کیفیت اب قائم نہیں رہی جو مقصود ہے۔ لیکن ان سب کے باوجود علم دین سے وابستگی مسلم معاشرے میں آج بھی موجود ہے۔ کوئی مسلم بستی ایسی نظر نہیں آئے گی، حتیٰ کہ کمیونسٹ سوویت یونین میں بھی نہیں تھی، جہاں کھلے یا خفیہ طور پر دینی تعلیم کے ادارے موجود نہ ہوں، جن دنوں سوویت یونین میں مذہبی تعلیم دینا جرم تھا جس کی سزا موت تھی، ان دنوں بھی وہاں زیر زمین دینی تعلیم کی درسگاہیں موجود تھیں، ان دنوں بھی وہاں خفیہ طور پر قرآن کریم اور دینی تعلیم کے ادارے کام کر رہے تھے، میں نے خود ایسے ادارے دیکھے ہیں جو زیر زمین قائم تھے، جو اس طرح بنائے گئے تھے کہ ان میں گفتگو کی آواز باہر نہ جائے۔ وہاں

پڑھانے والے بعض بزرگوں کو میں نے دیکھا ہے۔ایک بزرگ کو میں نے دیکھا ہے جو فقہ کی کتابیں پڑھایا کرتے تھے، انہوں نے 1920ء کے لگ بھگ تعلیم مکمل کی تھی اور 1920 سے لےکر 1990 تک وہ یہ تعلیم دیتے رہے۔ستر سال انھوں نے تعلیم دی، جب میں ان سے ملا تو ان کی عمر سو سال کے قریب تھی۔انہوں نے بتایا کہ ان کے پاس فقہ حنفی کی قدیم کتابوں کے جو نسخے تھے وہ ستر سال کے طویل عرصے استعمال کے بعد اب اس قابل نہیں رہے کہ ان کو مزید استعمال کیا جا سکے۔اگر یہ جذبہ اور یہ قربانی مسلم معاشرے کی انفرادیت نہیں ہے، تو پھر انفرادیت اور کسے کہتے ہیں۔

جہاں تک عدل کا تعلق ہے، اس میں بلاشبہ مسلمانوں سے کوتاہیاں ہوئی ہیں، مسلم معاشرے کی انفرادیت جو عدل میں نمایاں ہوئی تھی، آج وہ انفرادیت بہت کمزور پڑ گئی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ مسلم معاشرے میں عدل کے اس تصور کو زندہ کیا جائے اور اس امتیازی خصوصیت کو دوبارہ قائم کیا جائے، جس سے مسلم معاشرہ ممتاز تھا۔

مسلم معاشرے کی ایک اور امتیازی خصوصیت یا انفرادیت وہ مضبوط رائے عامہ تھی، جس نے ہر دور میں اسلامی اخلاق، اسلامی کردار اور معاشرے کی اسلامی ساخت کا تحفظ کیا۔ آج بھی مسلم معاشروں میں ایسے لوگوں کی کمی نہیں ہے جن کی موجودگی میں کوئی گمراہی پنپ نہیں سکتی، وہ ہر کمزوری پر نکیر کرتے ہیں اور آواز بلند کرتے ہیں۔بعض جدت پسند حضرات اس معاملے کو مسلم معاشرے کی قدامت پسندی قرار دیتے ہیں۔

واضح رہے کہ قدامت پسندی یا جدت پسندی محض بے معنی اصطلاحات ہیں۔نہ کوئی چیز محض اس لیے بری ہے کہ وہ قدیم ہے، نہ کوئی چیز صرف اس لیے اچھی ہے کہ نئی ہے۔اچھائی اور برائی کا معیار نیا یا پرانا ہونا نہیں ہے، یہ تصور مغرب کے تاجروں اور صنعت کاروں نے پیدا کیا ہے، اس لیے کہ وہ بڑے وسیع پیمانے پر کارخانوں سے چیزیں تیار کرتے ہیں اور ہر نئی چیز کو پسندیدہ قرار دینا اور پرانی چیز کو ناپسندیدہ قرار دینا ان کے مفادات کا حصہ ہے۔اگر ہر پرانی چیز بری اور ہر نئی چیز اچھی نہ ہو تو نئی مصنوعات کیسے فروخت ہوں گی، نئی نئی مارکیٹیں کیسے وجود میں آئیں گی؟ اس لیے اس معاملے میں چلتی ہوئی باتوں اور رائج الوقت اصطلاحات سے متاثر نہیں ہونا چاہیے، بلکہ آزاد فکری، ذہانت اور ذمہ داری سے کام لینا چاہیے۔

کسی بھی قوم کے بنیادی تصورات، بنیادی اصول اور حقائق، تاریخ کے تسلسل کی ضمانت دینے والے واقعات، یہ ہمیشہ قدیم ہوتے ہیں، کوئی قوم، خاص طور پر کوئی زندہ قوم، اپنی قدیم روایات سے آسانی سے دست بردار نہیں ہوتی۔ مغربی دنیا میں ایسی مثالیں موجود ہیں کہ بعض معمولی اور مضحکہ خیز روایات تک ایسی ہیں جن پر مغربی دنیا آج تک کاربند ہے اور بڑے فخر سے ان روایات کو زندہ کیے ہوئے ہے۔

اس کے مقابلے میں مشرقی دنیا کو یہ سبق پڑھا دیا گیا ہے کہ تمہاری ہر قدیم چیز بری ہے، اور ہر نئی چیز جو مغرب کے تاجر، سیاست دان، مصنفین یا اخبار نویس رائج کرنا چاہیں وہ اچھی ہے اور قابل قبول ہے۔ جب تک مسلم معاشرہ اس اصول پر کاربند رہے گا کہ اسلامی اخلاق، اسلامی تصورات اور امت مسلمہ کی اساسات مسلمانوں کے لیے سب سے قیمتی اثاثہ کی حیثیت رکھتی ہیں اور قابل تحفظ ہیں، انتہائی وقیع اور قیمتی حیثیت رکھتی ہیں، اور اس کے خلاف اٹھنے والی ہر کوشش، ہر آواز اور ہر اقدام کے خلاف کھڑا ہونا چاہیے، فکر کرنی چاہیے اور آواز بلند کرنی چاہیے، اس وقت تک مسلم معاشرے کی یہ انفرادیت قائم رہے گی۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلم معاشرہ شریعت کا معاشرہ ہے، مسلم معاشرہ ایک روحانی معاشرہ ہے۔ جن میں روحانی اقدار آج بھی کارفرما ہیں، آج بھی ایسے لوگ مسلم معاشرے میں موجود ہیں جو خالص روحانی بنیادوں پر، اور تعلق مع اللہ کے جذبہ سے بہت سے کام کرتے ہیں۔ جن کی زندگی کا واحد محرک رضائے الٰہی ہوتا ہے۔ مسلم معاشرہ آج بھی اخلاقی معاشرہ ہے، اخلاقی تصورات اگر انسانوں کے کسی معاشرے میں آج بھی موجود ہیں تو وہ مسلم معاشرہ ہے۔ مسلم معاشرہ آزادی کا معاشرہ ہونا چاہیے، یہ ایک آزاد معاشرہ ہے، غلامی کو قبول نہیں کرتا۔ یہ عجیب تضاد ہے کہ مغربی دنیا ایک طرف آزادی کے نعرے بلند کرتی ہے، مسلمان نوجوان ان سے متاثر ہوتے ہیں، لیکن مغرب کی غلامی بھی اسی تناسب سے بڑھتی جا رہی ہے۔

مسلم معاشرہ عدل اور بھائی چارے کا معاشرہ ہے، مسلم معاشرے کی بنیادی صفت جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے عدل و انصاف ہونی چاہیے، بھائی چارے اور برادری کے جذبات ہونے چاہئیں۔ اس لیے کہ برادری اور بھائی چارے کے جذبات کے بغیر عدل قائم نہیں کیا جا سکتا۔ عدل کے بغیر مساوات قائم نہیں ہو سکتی، جبکہ مسلم معاشرے کی بنیادی صفت مساوات

ہے جو ہر دور میں ممتاز اور نمایاں رہی ہے۔ لیکن افسوس یہ ہے کہ برصغیر میں مسلمانوں نے ہندوؤں کے طبقاتی نظام کا اثر قبول کیا اور یہاں مساوات کا وہ نمونہ پیش نہ کر سکے جو اسلام کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ اگر مسلمان برصغیر میں اسلامی مساوات کا مکمل نمونہ پیش کرتے اور یہاں کے پسماندہ طبقات کو وہ عزت بخشتے جو اسلام نے بخشی ہے، ان کو انسانیت کے اس اعلیٰ ترین مقام پر فائز سمجھتے جس پر قرآن کریم نے انسانوں کو فائز کیا ہے تو ہندوستان کے پسماندہ طبقات میں شاید کوئی ایک بھی ایسا نہ بچتا جو اسلام کے دامن میں پناہ نہ لیتا۔ لیکن چونکہ برصغیر میں اسلام ایسے علاقوں سے آیا تھا جہاں بادشاہی نظام کی روایات بہت پرانی تھیں، جہاں عربوں کی سادگی اور مساوات کے تصورات کمزور یا ہلکے تھے، اس لیے برصغیر میں، خاص طور پر شمالی ہندوستان کے علاقوں میں اسلامی مساوات کے وہ مظاہر دیکھنے میں نہیں آسکے جو مسلم معاشرے کا طرۂ امتیاز ہیں۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ دنیائے اسلام میں بالعموم اور دنیائے مغرب میں بالخصوص اسلام کے تصور مساوات کو زندہ کیا جائے اور وہ معاشرہ تازہ کیا جائے جس کی اساس مساوات پر، تکافل پر، توازن پر اور انسانیت کے احترام پر قائم ہو۔

مسلم معاشرہ ہر دور میں ایک حق گو معاشرہ رہا ہے، حق گوئی کے مظاہر آج بھی دنیائے اسلام میں جا بجا دیکھنے میں آتے ہیں۔ خاص طور پر دینی معاملات میں، اخلاقی معاملات میں، مسلم معاشرہ کسی انحراف کو بہت مشکل سے برداشت کرتا ہے۔ اس خصوصیت کو مغربی دنیا میں بعض اوقات منفی طور پر دیکھا گیا اور اس خوبی کو خرابی قرار دیا گیا۔ وہاں چونکہ حق اور انصاف اور اخلاقی تقاضے، اخلاقی اقدار، روحانی اصول، ایک شخصی رائے کی حیثیت رکھتے ہیں، اس لیے وہاں کوئی شخص کسی اخلاقی انحراف پر آواز بلند نہیں کرتا، اس لیے کہ کسی کی شخصی رائے کے بارے میں دوسرے کو اعتراض کا حق حاصل نہیں ہونا چاہیے۔

جب مسلم معاشرہ کسی انحراف کے خلاف آواز بلند کرتا ہے، کسی بداخلاقی کے خلاف ردعمل کا اظہار کرتا ہے تو مغربی دنیا کو عجیب سا محسوس ہوتا ہے۔ وہ یہ اندازہ نہیں کر پاتے کہ یہ محض کسی رائے سے اختلاف نہیں ہے، اس لیے کہ یہ معاملات رائے کے معاملات نہیں ہیں۔ یہ حق وصداقت کے معاملات ہیں، یہ اخلاق اور بداخلاقی کے معاملات ہیں، قرآن حکیم نے

اس پر جا بجا زور دیا ہے۔ قرآن مجید نے ایک جگہ اور واضح طور پر بتایا ہے کہ ایک قوم پر عذاب نازل ہوا، اس قوم میں بعض اخلاقی برائیاں موجود تھیں، لیکن جب عذاب نازل ہوا تو سب پر نازل ہوا اس لیے کہ ''کانوا لا یتناھون عن منکر فعلوہ'' جو لوگ منکر کا ارتکاب نہیں کرتے تھے وہ ارتکاب کرنے والوں کو روکتے نہیں تھے۔ اس لیے منکر کے خلاف آواز بلند نہ کرنا، اس پر نکیر نہ کرنا، اس کی عوامی سطح پر برائی کو بیان نہ کرنا، یہ مسلم معاشرے میں ناپسندیدہ سمجھا گیا اور اسلامی اخلاق کے خلاف سمجھا گیا۔ رسول اللہ ﷺ نے یہ بات بار بار بیان فرمائی اور تاکید کے ساتھ اس بات کی اہمیت کو بیان کیا۔ ایک جگہ مسند امام احمد میں، امام حاکم کی مستدرک میں اور بزار کی سنن میں یہ روایت بیان ہوئی ہے کہ جب یہ مرحلہ آ جائے کہ امت میں خوف اور ڈر پیدا ہو جائے، وہ کسی ظالم کو ظالم کہنے سے گریز کریں، خوف محسوس کرنے لگیں تو پھر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امت کا امت ہونا ختم ہو رہا ہے اور امت کا تصور رخصت ہو رہا ہے۔ ایک اور روایت ہے جس کو ائمہ حدیث میں سے کئی بزرگوں نے بیان کیا ہے، امام ابوداؤد، امام ترمذی، امام نسائی جیسے بزرگوں نے اس کو روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب امت مسلمہ میں یہ کیفیت ہو جائے کہ ظالم ظلم کرے اور لوگ اس کے خلاف آواز نہ اٹھائیں، اس کو ظلم سے نہ روکیں تو اس کا خطرہ موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ کا عذاب سب کو لے ڈوبے اور سب اس کا شکار ہوں۔ یہ بات اس لیے بھی ضروری ہے کہ امت مسلمہ ایک امت دعوت ہے۔ اس بات کو تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر امت کے بنیادی فرائض میں سے ہے۔ امت اسی لیے خیر امت قرار دی گئی کہ وہ اچھائی کا حکم دیتی ہے اور برائی سے روکتی ہے۔

ایک مشہور حدیث میں جس کو بہت سے محدثین اور مورخین نے روایت کیا ہے، حضرت ربعی بن عامر جو مشہور صحابی ہیں، انہوں نے رستم کے دربار میں واضح طور پر یہ بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس لیے بھیجا ہے کہ ہم اللہ کے بندوں کو انسانوں کی بندگی سے نکال کر اللہ کی عبادت کی طرف لے جائیں، دنیا کی تنگیوں سے نکال کر وسعتوں میں لے جائیں، دنیا کے نظاموں اور دوسرے مذاہب کے ظلم سے نکال کر اسلام کے عدل میں لوگوں کو لے جائیں۔ یہ گویا ایک عالمگیر پیغام ہے جو پوری انسانیت کے لیے مسلم معاشرے کے ذمے لگایا گیا ہے۔

دعوت کا اور خیر کا ایک لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ امت میں منکرات کی اور فواحش کی اشاعت کم سے کم ہو، اگر کوئی کوشش ایسی کی جائے کہ امت میں کسی ناپسندیدہ یا غیر اخلاقی حرکت کو رواج دیا جانے لگے تو پوری امت کو اس کے خلاف آواز اٹھانی چاہیے۔ قرآن مجید میں کہا گیا ہے کہ جو لوگ یہ چاہتے ہیں کہ مسلمانوں میں فاحشہ کی اشاعت ہو ان کو دنیا میں بھی سزا ملے گی اور آخرت میں بھی سزا ملے گی۔ اس سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری ہے کہ قانون کے ذریعے ان لوگوں کے لیے سزا مقرر کرے جو امت مسلمہ میں فحاشی پھیلانا چاہتے ہوں۔ یہ فحاشی کسی بھی نام سے پھیلائی جا رہی ہو، بعض اوقات ثقافت کے نام سے پھیلائی جاتی ہے، بعض اوقات آزادی کے نام سے پھیلائی جاتی ہے، بعض اوقات حریت قول کے نام سے پھیلائی جاتی ہے۔ جس نام سے بھی فحاشی پھیلائی جا رہی ہو، یہ جرم ہونا چاہیے اور اسلامی معاشرے میں اس کی سزا ہونی چاہیے۔

عامۃ الناس کی یہ ذمہ داری بھی ہے کہ جہاں وہ حکمرانوں کی اطاعت کے پابند ہیں، جہاں ان کو اولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے، وہاں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ باطل معاملات میں، غلط معاملے میں کسی کی پیروی نہ کریں۔ ان کا فریضہ ہی یہ ہے کہ ''**لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق**'' اللہ تعالیٰ کی نافرمانی جہاں ہو رہی ہو، وہاں وہ کسی کی فرماں برداری نہیں کر سکتے۔ قرآن مجید میں جہاں فرعون کی قوم کی برائی بیان کی گئی اور ان کو فاسق یعنی بدکار قرار دیا گیا وہاں ان کے جرائم میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ''**فاستخف قومه فاطاعوه**'' فرعون نے اپنی قوم کو بہت ہلکا سمجھا اور قوم نے بھی اس کی پیروی کی، لہٰذا جہاں فرعون مجرم تھا وہاں اس کی قوم بھی مجرم تھی، جس کی فرماں برداری اور پیروی کی وجہ سے وہ یہ سب کچھ کر سکا۔ ایک اور قوم کا قرآن حکیم میں ذکر ہے ''**واتبعوا امر کل جبار عنید**'' ہر جبار کی پیروی کرنے میں وہ پیش پیش رہتے تھے، ہر دشمن کی پیروی کرنے کو تیار رہتے تھے۔ اس لیے ''**واتبعوا فی هذه الدنيا لعنه ويوم القيامة**'' ان پر اس دنیا میں بھی لعنت کی گئی اور آخرت میں تو لعنت کی ہی جائے گی۔

یہ وہ چند خصائص ہیں جو امت مسلمہ کے بارے میں قرآن مجید اور احادیث میں بیان ہوئے ہیں۔ امت مسلمہ کا قیام جیسا کہ عرض کیا گیا تھا، اسلام کا سب سے بڑا اجتماعی ہدف

ہے، اسی امت مسلمہ کے تحفظ کے لیے ریاست کی ضرورت ہے، اسی امت مسلمہ کے راستے میں پیدا ہونے والی یا پیدا کی جانے والی رکاوٹیں دور کرنے کے لیے جہاد کا حکم دیا گیا، اسی امت مسلمہ کی تعلیم وتربیت کے لیے وہ ساری ہدایات دی گئیں جو شریعت اور فقہ کے دفاتر سے عبارت ہیں۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

☆

چوتھا خطبہ

اخلاق اور تہذیب اخلاق

اسلامی شریعت کا ہر طالب علم اس حقیقت سے کلی طور پر واقف ہے کہ شریعت کے احکام کی اساس عقائد اور روحانی اقدار پر ہے۔ شریعت کے تمام اجتماعی ضوابط، قانونی احکام، عملی ہدایات اور ثقافتی و تمدنی تعلیمات کے ہر ہر جزو کا عقائد اور روحانی پاکیزگی سے براہِ راست اور گہرا تعلق ہے۔ ایک مغربی فاضل نے اس تعلق کو واضح کرتے ہوئے کہا ہے کہ شریعت نے اخلاقی اصولوں اور روحانی ہدایات کو قانونی صورت دے دی ہے۔ اسلامی شریعت میں قانون اور اخلاق ایک ہی حقیقت کے دو پہلو یا ایک ہی سکہ کے دو رُخ ہیں۔ اسلام کا ہر قانون کسی نہ کسی اخلاقی مقصد یا روحانی ہدف کے حصول کے لیے ہے۔ اسی طرح اسلام کی تعلیم میں کوئی اخلاقی ہدایت ایسی نہیں دی گئی جس پر عملدرآمد کے لیے عملی ضوابط فراہم نہ کیے گئے ہوں۔ شریعت کے پورے دفتر میں کوئی ایسا اشارہ نہیں ملتا جس کی رُو سے قانون و فقہ سے لاتعلق رہ کر روحانی مدارج حاصل کیے جاسکتے ہوں۔

قانون اور اخلاق، روحانیات اور تہذیب و تمدن سب کے مابین اس گہرے باہمی ربط کی وجہ یہ ہے کہ شریعت محض کوئی قانونی نظام نہیں، نہ یہ محض چند مذہبی رسوم کا مجموعہ ہے۔ نہ یہ چند اخلاقی ہدایات تک محدود ہے۔ اسلامی شریعت تو ایک ایسا جامع مثالیہ یا پیراڈائم ہے جو نہ صرف انسانی زندگی کو ایک نئی جہت عطا کرتا ہے، بلکہ یہ مثالیہ پوری انسانی زندگی کو اخلاقی اور روحانی بنیادوں پر استوار کرتا ہے، اور انسانیت کی تعمیر نو کے اس عمل میں زندگی کے ہر پہلو سے متعلق قواعد و ضوابط فراہم کرتا ہے۔ ان قواعد و ضوابط کی روشنی میں جب بھی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی تشکیل نو ہوگی تو اس عمل سے زندگی کے مختلف پہلوؤں میں مثبت اور بامعنی تبدیلیاں جنم لیں گی۔ ان تبدیلیوں کے نتیجہ میں معاشرت، تہذیب، اخلاق اور تمدن کے نئے نئے مظاہر،

نئے نئے انداز اور نئے نئے اسالیب پیدا ہوں گے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سے مفکرین اور اہل علم نے اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات کی اصطلاح سے یاد کیا ہے۔ اس اصطلاح کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اسلام نے انسانوں کو ضابطوں کے اندر کس دیا ہے، یا انسانی عقل کے کردار کو ختم کر دیا ہے۔ بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ زندگی کے تمام اہم پہلوؤں کے بارے میں اسلام نے ضروری، بنیادی اور اصولی ہدایات دے دی ہیں۔ ایسی ہدایات جن کی روشنی میں ہر زمانہ اور ہر علاقہ کے انسان اپنی اپنی ضروریات اور اپنے اپنے حالات کے لحاظ سے عملی تفصیلات وضع کر سکتے ہیں۔

بعض متجددین کو مکمل ضابطہ حیات کی اس اصطلاح سے اتفاق نہیں ہے۔ وہ اس سے اختلاف کرتے ہیں اور اسلام کے لیے مکمل ضابطہ حیات کی اصطلاح قبول اور استعمال کرنے میں تامل محسوس کرتے ہیں۔ اس تامل کی ایک بڑی وجہ اس فکری ماحول کے منفی اثرات بھی ہیں جو مغربی لادینیت نے گذشتہ سو سال کے دوران عام کر دیا ہے۔ جس کی رُو سے مذہب کا دائرۂ کار دن بدن سکڑتا جا رہا ہے۔ اگر کسی چیز کو قبول کرنے میں پہلے دن ہی سے تامل ہو تو اس تامل کے اسباب تراش لینا یا جواز فراہم کر لینا انسانی عقل کے لیے کوئی مشکل کام نہیں ہے۔ ہر منفی سے منفی چیز کے جواز میں خوشنما اسباب ومحرکات پیش کیے جا سکتے ہیں۔ انسانی عقل کمزور سے کمزور موقف کے حق میں دلائل کا انبار کھڑا کر دینے کے فن میں بہت طاق ہے۔ انسانی ذہن اس معاملے میں بہت فعال اور بہت زرخیز واقع ہوا ہے۔ وہ اپنے مفاد کی خاطر ہر چیز کا جواز پیدا کر لیتا ہے۔

اگر اسلام کی تاریخ کے پورے ذخیرے پر ایک نظر ڈالی جائے، مسلمانوں کے علمی ورثے کا ایک سرسری جائزہ بھی لیا جائے تو یہ بات پوری طرح واضح ہو جائے گی کہ مسلمان اہل فکر و دانش اور اصحاب علم نے اس چودہ سو سال کے طویل عرصے میں کس انداز سے انسانی زندگی کو دیکھا، فرد کو، خاندان کو، معاشرے کو، امت مسلمہ کو اور اسلامی ریاست اور اس کے قوانین کو کس انداز سے مرتب کیا۔ اسلام کی علمی، فکری اور مذہبی تاریخ کی روشنی میں یہ بات بغیر کسی تامل اور تردد کے کہی جا سکتی ہے کہ اسلام نے ایک ایسا ضابطہ حیات فراہم کیا ہے جو زندگی کے ہر گوشے میں رہنمائی عطا کرتا ہے اور زندگی کے ہر گوشے کو اپنے نور سے مستنیر کرتا

ہے۔ لہٰذا یہ اصطلاح کہ اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات ہے حقیقت واقعہ کے عین مطابق ہے۔ یہ اصطلاح اسلام کی جامعیت اور اسلام کی وسعت کی مکمل طور پر ترجمان اور غماز ہے۔

اسلامی شریعت نے فرد، خاندان، معاشرہ یعنی امت مسلمہ اور ریاست کے ان چاروں دائروں کے ساتھ ساتھ پانچویں دائرے یعنی پوری انسانیت کو بھی اپنی رہنمائی سے نوازا ہے۔ ان پانچوں دائروں میں انسانی زندگی کا کوئی اہم گوشہ ایسا نہیں ہے جس کے بارے میں شریعت نے بعض اصولی اور بنیادی ہدایات نہ دی ہوں اور مفکرین اسلام نے ان ہدایات کو اپنی اپنی تحقیقات کے مطابق مرتب اور مدون نہ کیا ہو۔ جن حضرات نے شریعت کا مطالعہ خالص فقہ اور قانون کے نقطہ نظر سے کیا انہوں نے فرد کو ایک مکلف انسان کے طور پر دیکھا، ایک ایسا انسان جس پر شرعی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں اور جو تکلیفات شرعیہ کا موضوع اور محل بنتا ہے۔ ان حضرات کی ایک ہزار سال سے زائد عرصہ پر محیط تخلیقات کے نتائج فقہ اور اصول فقہ کے دفاتر میں محفوظ ہیں۔

کچھ حضرات نے انسان کو اس حیثیت سے دیکھا کہ وہ سوچنے سمجھنے والا ایک وجود ہے۔ جس کو عقل کی دولت سے مالا مال کیا گیا ہے۔ عقل ہی کی وجہ سے وہ دوسری مخلوقات سے ممتاز ہے۔ دوسرے ابنائے جنس پر وہ اپنے ارادہ، فکر اور اختیار ہی کی وجہ سے امتیاز اور برتری رکھتا ہے۔ اس لیے ان حضرات نے اس پہلو سے شریعت کی متعلقہ تعلیم اور ہدایات کی وضاحت کی۔ ان کی دلچسپی کا میدان عملی احکام اور روزمرہ زندگی کے مسائل نہیں۔ بلکہ زندگی کے اساسی مسائل، عقائد اور نظریہ اسلام کے بنیادی اصول تھے۔ ان حضرات نے اپنی علمی کاوشوں کو عقیدہ، کلام اور فلسفہ تشریع کی کتابوں میں مرتب کیا۔

کچھ اور حضرات نے انسان کو ایک ایسے روحانی وجود کے طور پر دیکھا جس کے اندر طرح طرح کے جذبات و احساسات موجزن رہتے ہیں۔ جس کے اندر جسمانی تقاضوں کے ساتھ ساتھ روحانی تقاضے اور رجحانات بھی ودیعت کیے گئے ہیں۔ جو معاملات کو خالص داخلی انداز میں دیکھتا ہے اور داخلی تجربہ کے اثرات کو بہت اہمیت کے ساتھ محسوس کرتا ہے۔ انہوں نے داخلی اور روحانی انداز میں فرد اور معاشرہ کے معاملات کو دیکھا۔ کچھ اور حضرات نے خالص فلسفیانہ اور عقلی نقطہ نظر سے انسان کو دیکھا اور اس کو ایک حیوان مفکر پایا۔ انہوں نے ایک تقابلی

انداز میں شریعت کی ان تعلیمات کو دیکھا اور اپنے نتائج وفکر کو مرتب کیا۔

اس طرح دوسری صدی ہجری کے اواخر سے شریعت کے مطالعے کے یہ چار رجحانات سامنے آئے۔ ایک رجحان، جس کے نمائندہ فقہاء کرام تھے، انہوں نے فقہی انداز سے ان سارے معاملات کو دیکھا۔ فقہ کے وہ سارے ذخائر اور دفاتر جو ہم تک پہنچے ہیں وہ اسی فہم سے عبارت ہیں۔ اسی فہم کے نتائج کو انسانی تاریخ کے لاکھوں بہترین دماغوں نے ایک منظم انداز میں مرتب کر کے پیش کیا۔ جن حضرات نے انسان کو ایک مکلّف اور ایک ذی ارادہ مخلوق کے طور پر دیکھا، یہ متکلمین اسلام کی جماعت تھی۔ انہوں نے علم کلام کے نقطہ نظر سے فرد کی ذمہ داریاں بیان کیں، اسی نقطۂ نظر سے خاندان کی ذمہ داریوں کو دیکھا اور سمجھا۔ اسی نقطہ نظر سے معاشرہ، ریاست اور انسانیت کو دیکھا۔ متکلمین اسلام نے اپنے نتائج فکر کو علم کلام کی اصطلاحات میں بیان کیا۔ لیکن علم کلام کی یہ اصطلاحات دراصل شریعت ہی کے اس مثالیہ یا پیراڈائم کی ایک خاص انداز کی تعبیر ہیں، وہ انداز جو حقیقت کو ایک خالص عقلی اور کلامی نقطہ نظر سے دیکھ رہا ہو۔

تیسرا رجحان صوفیاء کرام کا ہے جنھوں نے فرد، خاندان، معاشرہ، امت، ریاست اور انسانیت کو خالص روحانیت اور اخلاقی تربیت کے نقطہ نظر سے جانچا۔ ان کے ذہن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی تھا کہ ''بعثت لاتمم مکارم الاخلاق'' کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کے لیے بھیجا گیا ہوں۔ اب اگر انسان کی زندگی کا مقصد وجود مکارم اخلاق کا حصول اور ان کی تکمیل ہے، اگر اخلاق الٰہی سے تخلّق انسان کی ذمہ داری ہے، اگر صبغۃ اللہ میں رنگ جانا انسانوں کا ہدف آخرین ہے تو پھر اس بات کی ضرورت تھی کہ اہل علم کا ایک طبقہ ایسا ہو جو انسان اور انسانی تقاضوں پر اس نقطہ نظر سے غور کرے۔

کچھ اور حضرات تھے جنھوں نے اپنے زمانہ کے رائج الوقت عقلی پیمانوں اور دلائل سے کام لیا، اور خالص فلسفیانہ نقطۂ نظر سے ایک تقابلی انداز میں مشرق اور مغرب کے تصورات کا جائزہ لیتے ہوئے اس انداز سے اسلام کے نقطۂ نظر کو پیش کرنے کی کوشش کی کہ عقلیات کا کوئی مشرقی یا مغربی طالب علم شریعت کے نقطۂ نظر کو عقلی اعتبار سے ناقابل قبول یا کم قابل قبول قرار نہ دے سکے۔ ان حضرات نے اپنے دور کے رائج الوقت علمی اور عقلی تصورات کی روشنی میں

اسلام کے نقطہ نظر کو بیان کیا اور اپنے زمانہ کی فلسفیانہ اصطلاحات میں شریعت کی ترجمانی کرنے کی کوشش کی۔

یہ وہ بڑے بڑے رجحانات ہیں جن کے مطابق اہل علم کی نسلوں کی نسلیں کم وبیش ایک ہزار سال مصروف عمل رہیں۔ اس طرح یہ وسیع وعمیق اسلامی لٹریچر تیار ہوا جو آج ہمارے سامنے ہے۔ علماء اسلام نے فرد پر بھی بات کی ہے، خاندان پر بھی گفتگو کی ہے، معاشرہ، اداروں اور حکومت کو بھی تحقیق کا موضوع بنایا ہے۔ انہوں نے ان سب چیزوں کو اس طرح سے ایک منضبط اور مرتب علمی انداز میں پیش کیا ہے کہ علم کی وحدت کا اسلامی تصور نظروں سے اوجھل نہ ہو۔

قرآن مجید نے جب توحید کا بنیادی عقیدہ پیش کیا، جو کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے، جو علامہ اقبال کے الفاظ میں اس کائنات کی سب سے بڑی زندہ قوت ہے، تو اسی لمحہ سے یہ عقیدہ اسلام کی ساری تعلیم، شریعت کے سارے احکام وتصورات اور اسلامی تہذیب کے جملہ پہلوؤں کی بنیاد قرار پایا۔ اس نقطہ نظر سے جب حقائق کائنات کا مطالعہ کیا گیا تو ان بظاہر منتشر اور بے ربط حقائق میں ایک ایسی ناگزیر وحدت کا انکشاف ہوا جو انسانی زندگی کے تمام گوشوں کو مربوط اور منظم کرتی ہے۔ بظاہر علمائے اسلام نے علوم کی تقسیم عقلی اور نقلی کے حساب سے کی ہے۔ علوم نقلیہ وہ ہیں جو یا تو براہ راست صاحب شریعت سے منقول ہیں یا صاحب شریعت سے منقول اصولوں اور قواعد پر مبنی ہیں۔ اور علوم عقلیہ وہ ہیں جو انسانوں نے اپنی عقل، تجربہ اور مشاہدہ سے دریافت کر کے مدون کیے ہیں۔ لیکن یہ تقسیم محض طلباء کی تفہیم کے لیے ہے۔ علوم ومعارف کے اس بے پایاں سمندر کو انسانوں کے ذہن کے قریب بنانے کے لیے یہ اصطلاحات استعمال کی گئیں۔ اس تقسیم کے معنی یہ نہیں ہیں کہ علمائے اسلام کی رائے میں ان دونوں قسم کے علوم میں کوئی تعارض یا کسی قسم کا تضاد پایا جاتا ہے، یا دونوں ایسے متوازی جدول کی حیثیت رکھتے ہیں جو ایک دوسرے سے آزاد اور مستغنی ہو کر سفر کر رہے ہوں، جن کا ایک دوسرے کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے برعکس یہ تمام علوم وفنون ایک ایسے کل کے مختلف جزوی مظاہر ہیں جو حقیقت کے مختلف گوشوں پر روشنی ڈالتے ہیں اور حقیقت کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔

اس نقطہ نظر سے شریعت کو دیکھا جائے تو یہ بات پہلی نظر ہی میں واضح ہو جاتی ہے کہ پوری اسلامی شریعت ایک منفرد و متحد یونٹ ہے۔ جیسا کہ شریعت کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ اسلامی شریعت انسانی زندگی کے تمام اساسی معاملات سے بحث کرتی ہے۔ مثلاً اگر آپ فقہ کی کوئی کتاب اٹھا کر دیکھیں تو آپ کو اس میں سب سے پہلے خالص شخصی معاملات مثلاً طہارت اور پاکیزگی کے مسائل سے بحث ملے گی۔ صبح اٹھ کر انسان غسل خانے میں پاکیزگی حاصل کرتا ہے۔ یہ اس کا خالص ذاتی معاملہ ہے۔ آج کے رائج الوقت تصورات کی روشنی میں یہ کسی اجتماعی بحث کا یا علمی گفتگو کا موضوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ہر شخص کا انتہائی ذاتی معاملہ ہے۔ لیکن شریعت اور فقہ اسلامی کی وحدت اس بات کی متقاضی ہے کہ طہارت اور پاکیزگی کے مسائل بھی اسی نظام کا حصہ ہوں جو زندگی کے بقیہ حصوں کو منظم اور منضبط کرتا ہے۔ جس رہنمائی سے یہ شعبہ زندگی سے مستنیر ہے یہ وہی شعبہ رہنمائی ہے جس سے بین الاقوامی معاملات مستنیر ہیں، جس سے اسلامی ریاست کے بین الاقوامی تعلقات منضبط ہوتے ہیں، جس سے ریاست کا فوجداری قانون مرتب ہوتا ہے، جس کی روشنی میں ریاست کا دیوانی قانون اور مالیاتی معاملات مرتب ہوتے ہیں۔ ضروری ہے کہ اسی نظام ہدایت کی روشنی میں یہ سب اصول مرتب کیے جائیں۔ فقہ اسلامی کا ایک وحدت اور ایک organic whole ہونا، ایک عضوی کل ہونا، فقہ کے ہر طالب علم کے لیے ایک پیش پا افتادہ بات ہے۔

فقہائے اسلام کی طرح صوفیائے اسلام اور متکلمین اسلام نے بھی علم کی اس وحدت کو برقرار رکھتے ہوئے حقیقت کی وہ تعبیر کی جس میں فرد، خاندان، معاشرہ، امت مسلمہ، ریاست اور پوری انسانیت کی اخلاقی اور روحانی تربیت ایک ایسے نظام کے تحت کی جا سکے جس کی اساس ایک ہو، منزل مقصود ایک ہو، جس میں انسانوں کو ایک اکائی اور انسانیت کو ایک وحدت کے طور پر دیکھا اور سمجھا گیا ہو۔ یہی کیفیت متکلمین اسلام کی ہے۔ یہی کیفیت صوفیائے اسلام کی ہے اور یہی کیفیت فلاسفہ اسلام کی ہے۔

چونکہ فقہائے اسلام انسان کے ظاہر سے زیادہ بحث کرتے ہیں۔ اس لیے ان کی توجہ فقہ کے ان پہلوؤں پر مرکوز رہی جن کا تعلق ظاہری اعمال اور انسان کے اعضاء و جوارح سے ہے۔ انسان نماز پڑھتا ہے، روزہ رکھتا ہے، زکوٰۃ ادا کرتا ہے، شادی بیاہ کے تعلقات استوار کرتا

ہے۔ خرید و فروخت کرتا ہے، لین دین کرتا ہے، تجارت کرتا ہے، بین الاقوامی معاملات میں حصہ لیتا ہے، یہ سب اس کی زندگی کے ظاہری اعمال ہیں۔ لیکن ان میں سے ہر ظاہری عمل کے پیچھے ایک داخلی محرک، اندرونی جذبہ یا باطنی عمل بھی پایا جاتا ہے، جس کا تعلق انسان کی نیت، اس کے ارادے اور دوسرے محرکات سے ہوتا ہے۔ کوئی ظاہری عمل ایسا نہیں ہے جس کے پیچھے ایک باطنی محرک اور جذبہ محرکہ موجود نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بعض مفسرین قرآن نے لکھا ہے (جس کو بہت سے لوگوں نے غلط سمجھا یا جان بوجھ کر غلط سمجھانا چاہا) کہ قرآن مجید کے ہر حکم کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے۔ یہ ظاہر و باطن کسی فلسفیانہ یا مجازی مفہوم میں یا کسی ایسے مفہوم میں نہیں ہے کہ جو علمائے شریعت کی نظر مین نہ ہوں۔ یا اسلام کے اولین مخاطبین نے، صحابہ کرام اور تابعین نے، اس کو نہ سمجھا ہو۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ قرآن مجید کے ہر حکم کا ایک ظاہری پہلو ہے جو انسان کے اعضاء و جوارح سے تعلق رکھتا ہے، دوسرا پہلو حقیقی اور داخلی پہلو ہے جو انسان کے جذبہ، نیت اور محرکات سے تعلق رکھتا ہے۔ اس اعتبار سے جب ہم فرد کی تربیت، داخلی اصلاح اور روحانی تقاضوں کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات واضح طور پر ہمارے سامنے آتی ہے کہ فرد کی اندرونی اصلاح اور روحانی تربیت کے لیے سب سے ضروری چیز کردار سازی اور اخلاقی تعلیم ہے۔ اخلاقی تعلیم سے مراد فلسفہء اخلاق کے نظری مسائل اور مجرد مباحث نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ مکارم اخلاق پیدا کرنا ہے جن کی جا بجا قرآن وسنت میں تعلیم دی گئی ہے۔ ان مکارم اخلاق سے عملاً متصف ہونے کے لیے تعلق مع اللہ اور آخرت کی جواب دہی کا شعور بنیادی حیثیت کا حامل ہے۔

تربیت کے باب میں سب سے پہلے فرد اور خاندان کے اہم موضوعات آتے ہیں، جن کی تربیت اور کردار سازی کے بارے میں آج گزارشات پیش خدمت ہیں۔ فرد کے بعد ایک میدان اس گفتگو کا امت مسلمہ اور معاشرہ ہے، جس کے بارے میں مفصل گفتگو کی جا چکی ہے۔ اور دوسرا میدان وہ ہے جس کو متکلمین اسلام اور فلاسفہ اسلام نے ''تدبیر مدن'' کے عنوان سے یاد کیا ہے۔ ان سب حضرات نے، بلکہ بہت سے صوفیاء کرام بشمول امام غزالی اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، تمام متکلمین اور فلاسفہ اسلام نے ان سب امور کو حکمت کے ایک جامع لفظ کے تحت بیان کیا ہے۔ یعنی دانائی اور حکمت کا وہ سرچشمہ جو قرآن پاک اور سنت سے پھوٹتا ہے، یہ

انسانی زندگی کے تمام شعبوں کو سیراب کرتا ہے۔ انسانیت کے تمام شعبے اس سے مستنیر اور مستفید ہوتے ہیں۔ جب تک فرد مکمل طور پر تربیت یافتہ نہ ہو اور فرد اس انداز سے تربیت پا کر سامنے نہ آئے جو اسلام کا مطلوب ہے، وہ اس خاندان کی تشکیل نہیں کر سکتا جس خاندان کی تشکیل اسلام کا مطمح نظر ہے۔ جب تک ایسے مطلوبہ اور مثالی افراد اور خاندان موثر اور قابل ذکر تعداد میں موجود نہ ہوں اس وقت تک وہ معاشرہ یا امت معرض وجود میں نہیں آ سکتی جو قرآن مجید کا سب سے اولین اور اہم ترین اجتماعی نصب العین ہے۔

یہاں یہ بات واضح طور پر سمجھنے کی ہے کہ قرآن مجید کا سب سے بنیادی اور اہم اجتماعی نصب العین امت مسلمہ کا قیام ہے۔ جس کے لیے قرآن پاک نے جا بجا حکم بھی دیا ہے، خبر بھی دی ہے اور پیشین گوئی بھی کی ہے۔ اس امت مسلمہ کے خصائص بھی بیان کیے ہیں، ذمہ داریاں بھی بیان کی ہیں اور اس کے فرائض کی نشان دہی بھی کی ہے۔ امت مسلمہ جب وجود میں آ جائے تو اس کے تحفظ، اس کے دفاع کے لیے اور اس کی طرف سے بعض بنیادی فرائض اور ذمہ داریاں انجام دینے کے لیے ریاست کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے متکلمین اور فلاسفہ اسلام اور بہت سے صوفیاء کرام نے ان تینوں موضوعات کو اسی ترتیب سے بیان کیا ہے۔ سب سے پہلے فرد کی تربیت، اس کے بعد خاندان کی تنظیم و تشکیل، یعنی تدبیر منزل، پھر ریاست کی تاسیس و تنظیم یعنی تدبیر مدن۔ آج کی تمہیدی گفتگو کے بعد ان تینوں موضوعات پر اسی ترتیب سے گفتگو ہوگی۔

جب ہم اخلاق اور تہذیب اخلاق کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو ہمارے پیش نظر فرد کا اخلاقی کردار رہتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسا ہونا بھی چاہیے۔ اس لیے کہ علم اخلاق کا مقصد اگر فرد کی اخلاقی تربیت نہیں تو پھر وہ ایک نرا فلسفہ ہے جس سے اسلام کو غرض نہیں ہے۔ اسلام کی دلچسپی عمل سے ہے خالص نظری علم اور مجرد فکر سے نہیں، پھر جب ہم فرد کی تربیت اور کردار کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں تو اس گفتگو کا ایک پہلو تو وہ ہے کہ جس کو آج کل عرب دنیا میں فقہ الاسرہ کے نام سے یاد کیا جانے لگا ہے۔ فقہائے اسلام نے سب سے پہلے اس پر توجہ دی اور یہ بتایا کہ فرد کی تربیت، فرد کی اسلامی تشکیل اور فرد کی اخلاقی تیاری کے لیے قرآن پاک نے کیا کیا ہدایات دی ہیں۔ عبادات، معاملات، الحظر والاباحۃ کے عنوانات و ابواب، جن سے فقہ کے

طلباء خوب واقف ہیں، اسی غرض کو پورا کرتے ہیں۔ الحظر والاباحۃ کے عنوان سے فقہائے اسلام نے عمومی معاشرتی معاملات میں جائز اور ناجائز امور سے بحث کی ہے۔ یہ فقہ اسلامی کا وہ منفرد شعبہ ہے جس کو ہم فقہ تعامل اجتماعی کہہ سکتے ہیں۔ یعنی سوشل انٹرایکشن کا ایک کوڈ۔ یہ تمام معاملات فرد کی رہنمائی اور فرد کی کارکردگی کو اسلام کے اخلاقی معیارات سے ہم آہنگ کرنے کے لیے ہیں۔ حلال وحرام کے یہ احکام اخلاقی اصولوں پر عملدرآمد کی کیفیت کو بہتر سے بہتر بنانے کے لیے ہیں۔

لیکن فرد کی اخلاقی تربیت اس کے خاندان اور ماحول سے صرف نظر کر کے نہیں کی جاسکتی ۔اس لیے کہ کوئی فرد تن تنہا زندگی نہیں گزارتا۔ آج تک کوئی انسان ایسا پیدا نہیں ہوا جس نے خاندان اور معاشرہ سے بالکل کٹ کر آبادی کے باہر زندگی گزاری ہو اور تن تنہا اخلاقی اور روحانی تربیت حاصل کر لی ہو۔ ہر شخص کا ایک ماحول ہوتا ہے، یا تو اس کا ذاتی اور حقیقی خاندان ہوتا ہے یا کسی اور خاندان میں وہ جا کر بس جاتا ہے۔ غرض کسی نہ کسی چھوٹے سے خاندان ہی میں کوئی فرد تربیت پاتا ہے۔

بعض فلاسفہ نے ایسی صورتحال فرض کرنے کی کوشش کی تھی کہ کوئی بچہ کسی اتفاق کے نتیجے میں ماں باپ سے بلکہ پوری انسانیت سے بچھڑ کر کسی صحرا میں پہنچ جائے اور جانوروں میں جا کر زندگی بسر کرے۔ تو وہ کس نوعیت کی تربیت پائے گا۔ ابن طفیل ایک مشہور فلسفی ہے، اس نے ایک فلسفیانہ ناول لکھا تھا، ''حی ابن یقظان'' اس ناول کا اردو ترجمہ بھی جیتا جاگتا کے نام سے ہوا تھا۔ ابن سینا نے سلامان وابسال کے نام سے ایک تصوراتی ناول لکھا۔ اور بھی کئی فلاسفہ اور متکلمین نے ایسی کہانیاں اور ناول تیار کیے جو ایسے فرضی بچے کی زندگی کی تفصیلات سے عبارت تھے۔ جو کسی وجہ سے اپنے ماں باپ سے بچھڑ گیا اور جنگل میں، ریگستان میں یا کسی صحرا میں، اس نے جانوروں کے ساتھ تن تنہا زندگی گزاری۔ اور اس طرح وہ مجرد غور وفکر کے نتیجہ میں حقائق کائنات تک پہنچا۔ ان ناولوں کے مصنفین اپنے تصوراتی اور تخیلاتی انداز میں یہ دکھانا چاہتے تھے کہ انسان کی طبیعت اور فطرت میں خیر کا جذبہ موجود ہے۔ انسان کی طبیعت میں توحید کا جذبہ موجود ہے، انسان کی فطرت توحید پر ایمان کا تقاضا کرتی ہے۔ اس لیئے ایک ایسا بچہ جو پوری زندگی انسانوں سے دور رہا ہو، جو اپنے ہوش سنبھالنے سے پہلے سے لے کر ساری عمر

ریگستان یا جنگل میں رہا ہو، جس نے زندگی بھر کسی انسان کی شکل نہ دیکھی ہو، وہ کیسے اعلیٰ روحانی اور اخلاقی حقائق تک پہنچتا ہے۔

اسی طرح کے تصوراتی اور تخیلاتی ناولوں کے علاوہ کوئی ایسا انسان دنیا میں نہیں پایا گیا جس نے اس طرح تن تنہا زندگی گزار کر از خود اخلاقی اور روحانی تربیت پائی ہو۔ اس لیے جب قرآن مجید اور شریعت فرد کی بات کرتے ہیں تو فرد اور خاندان کو ایک ایسا موضوع سمجھ کر بات کرتے ہیں جو آپس میں گہرا ربط رکھتے ہیں، جو آپس میں لازم و ملزوم ہیں۔ فرد خاندان کی تشکیل کرتا ہے اور خاندان فرد کی تیاری میں مدد و معاون ہوتا ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی تربیت میں حصہ لیتے ہیں۔

جب خاندان کی بات آتی ہے تو بنیادی سوال مرد و زن کے تعلقات کا پیدا ہوتا ہے۔ اس موضوع پر آئندہ ایک گفتگو میں تفصیل سے بات ہوگی۔ یہاں خاندان کی بات اخلاق کے پہلو سے آ گئی ہے۔ مرد و زن کا تعلق قرآن مجید نے دوسرے مضامین کے مقابلہ میں قدرے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ نزول قرآن مجید سے پہلے بھی یہ مسئلہ موجود تھا۔ مرد و زن روز اول سے ہیں۔ آدم اور حوا ایک ساتھ زمین پر آئے تھے۔ روز اول سے مرد بھی موجود ہے اور زن بھی موجود ہے۔ ان دو صنفوں کے درمیان توازن اور ہم آہنگی سے ہی انسانیت کا نظام چل سکتا ہے۔ لیکن ماضی قریب میں پچھلے سوڈیڑھ سو سال سے مغربی دنیا نے اس مسئلے کو ایک نیا جارحانہ رنگ دے دیا ہے، جس کے نتیجے میں ان دونوں کی حیثیت دو متحارب کیمپوں کی ہو گئی ہے۔ دو ایسے متحارب کیمپ جو ایک دوسرے کے خلاف مسلسل صف آراء ہیں اور ایک دوسرے کے خلاف اپنے حقیقی یا فرضی حقوق کی مدافعت کے لیے ہر وقت آمادہ پیکار ہیں۔

اسلامی شریعت کا مزاج غیر ضروری کشاکش اور پیکار کا نہیں ہے۔ اسلامی شریعت نے شوہر اور بیوی کو ایک دوسرے کے لیے سکون و اطمینان کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ ایک دوسرے کی شخصیت کی تکمیل کا سامان بتایا ہے۔ ایک کو دوسرے کا لباس ٹھہرایا ہے۔ جس طرح لباس انسان کی شخصیت کی تکمیل کرتا ہے جس طرح لباس انسان کے بہت سے عیوب کو چھپاتا ہے، لباس کی وجہ سے انسان کے بہت سے عیوب پوشیدہ رہتے ہیں، جس طرح انسان کی زینت میں اس کے لباس سے اضافہ ہوتا ہے اسی طرح مرد و زن یعنی زوجین بھی ایک دوسرے کی

شخصیت کی تکمیل کرتے ہیں، ایک دوسرے کے عیوب کی پردہ پوشی کرتے ہیں، ایک دوسرے کی شخصیت کی تکمیل اور تربیت میں اضافے کا ذریعہ بنتے ہیں۔ یہ ہے قرآن مجید کی نظر میں تصور مرد و زن کے تعلق کی نوعیت۔ اس تعلق کی اساس ایک دوسرے کے حق کو تسلیم کرنے، ایک دوسرے کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں کو پہچاننے اور ادا کرنے پر ہے۔ مرد و زن کے مابین ہر قسم کے روابط اور تعلقات کی بنیاد اخلاق اور حیا کے اصولوں پر استوار ہے۔ اگر یہ دو بنیادی باتیں پیش نظر رہیں کہ اسلامی شریعت نے اخلاق اور بالخصوص حیاء کا ایک تصور دیا ہے، اس حیاء کے تصور کا تقاضا ہے کہ ان تعلقات کو اس طرح منضبط کیا جائے کہ ان حدود سے باہر کوئی شخص نہ نکل سکے اور ہر ایک کو اپنے حق کے بجائے دوسرے کے حق کی زیادہ فکر ہو تو پھر خاندان کے معاملات خوشگوار اور کامیاب رہتے ہیں۔

فرد کی تربیت میں بنیادی پتھر مکارم اخلاق اور خوف خدا ہے۔ اسلام سے پہلے بھی اور اسلام کے بعد بھی جتنے اخلاقی تصورات بھی فلسفیوں اور مفکرین نے مرتب کیے ہیں ان میں ایک چیز قدر مشترک ہے، اور وہ یہ ہے کہ بیشتر مفکرین اور فلسفیوں نے روحانی اقدار اور دینی تصورات سے ہٹ کر اخلاقی نظریات مرتب کرنے کی کوشش کی۔ جب بھی اخلاقی تصورات کو روحانی اصولوں سے ہٹ کر مرتب کرنے کی کوشش کی جائے گی تو وہ مکارم اخلاق کے حصول میں ناکامی ہی کا سامنا کرے گی۔ ایسی کوششوں کے نتیجہ میں فلسفے تو تراشے جاسکتے ہیں، حقیقی اخلاق پیدا نہیں کیے جاسکتے۔ جب بھی آخرت کی جواب دہی کا احساس درمیان سے ہٹا دیا جائے گا تو پھر کوئی ایسی قوت حاکمہ موجود نہیں رہے گی جو فرد کو مکارم اخلاق سے متصف کرنے میں مدد و معاون ثابت ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ حضور علیہ السلام نے ارشاد فرمایا: راس الحکمة مخافة اللّٰه۔

حکمت جس کا ایک بنیادی عنصر مکارم اخلاق ہے، متکلمین اسلام کے نزدیک بہت سے ابواب پر مشتمل ہے۔ تربیت فرد، تدبیر منزل، تربیت مدن، تدبیر مدن یہ سب حکمت ہی کے مختلف ابواب ہیں۔ ان سب کی اساس اللہ کا خوف اور اس کے حضور جواب دہی کا احساس ہے۔ فضائل اخلاق پر مسلمان مفکرین اور فقہائے اسلام نے جو بھی کام کیا وہ اسی بنیادی اساس کو سامنے رکھ کر کیا ہے کہ فرد میں اللہ کے حضور جواب دہی کا احساس پیدا کیا جائے۔ ایک مرتبہ

یہ احساس پیدا ہو جائے تو مکارم اخلاق کو ایک ایک کر کے بہت آسانی سے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ یہی احساس نہ صرف تقویٰ اور انفرادی اخلاق کو جنم دیتا ہے، بلکہ اجتماعیات کو بھی بہتر بناتا ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی شریعت کے ماہرین نے روحانیات اور اخلاقیات دونوں کو ایک ہی عنوان کے تحت بیان کیا ہے۔ اور دونوں کو ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ قرار دیا ہے۔

قرآن مجید میں اس غرض کے لیے جو اصطلاح استعمال ہوئی ہے وہ تزکیہ ہے۔ پیغمبر اسلام علیہ السلام کے فرائض کے ضمن میں قرآن مجید میں بتایا گیا ہے ویزکیھم (وہ انسانوں کا تزکیہ فرماتے ہیں)۔ جب دینی اور اخلاقی تربیت کے نتیجہ میں ایک انسان کا تزکیہ اندر سے ہو جاتا ہے تو پھر اس تربیت کے نتیجے میں، شریعت کا مزید علم حاصل کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے، اس پر مخلصانہ عمل کرنے کا مخلصانہ داعیہ دل کی گہرائیوں سے اٹھتا ہے۔ اس عمل درآمد کے نتیجے میں اس کے اثرات افراد کے باہمی تعلقات پر بھی پڑتے ہیں۔ اس کے اثرات فرد اور اللہ کے درمیان تعلق پر بھی پڑتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ دوگنا تربیت ہے جس کے نتائج دو گوشوں میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔

مسلمان فقہاء اور متکلمین ومفکرین کے ہاں کبھی اخلاق اور روحانیات میں کسی قسم کے باہمی تعارض یا تناقص کا سوال پیدا نہیں ہوا۔ مکارم اخلاق کی حقیقی اساس کے بارے میں مفکرین اسلام کبھی کسی فکری یا نظریاتی الجھن کا شکار نہیں ہوئے۔ اس کے برعکس مغربی دنیا میں، قدیم مغربی دنیا ہو یا جدید مغربی دنیا، مشرقی یورپ کی یونانی تہذیب ہو، وسطی یورپ کی رومن تہذیب ہو، یا مغربی یورپ کی حالیہ دنیا ہو، ان سب میں بنیادی سوال جو ہمیشہ زیر بحث رہا ہے وہ اخلاق کی علمی اور فکری بنیاد کا رہا ہے۔ اخلاق کو کس بنیاد پر استوار کیا جائے۔ اس پر مغربی دنیا میں کبھی اتفاق رائے نہیں ہو سکا۔ یونانیوں نے اس کا حل یہ نکالا کہ دو متضاد رجحانات اور رویوں کے درمیان توازن اور اعتدال کا نام اخلاق ہے۔ عقلی اعتبار سے یہ ایک اچھی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس پر اچھی کتابیں لکھی جا سکتی ہیں۔ مضامین لکھے جا سکتے ہیں، لیکن خود اس توازن اور اعتدال کا تعین کیسے کیا جائے گا؟ اور کس بنیاد پر کیا جائے گا، اس کی کوئی طے شدہ حقیقی عقلی اور قطعی بنیاد یونانیوں کے پاس بھی موجود نہیں ہے۔

مفکرین یونان کا کہنا تھا کہ ہر انسان کے اندر ایک قوت غضبیہ ہوتی ہے جو ہر ناپسندیدہ

چیز کے خلاف شدید ردعمل ظاہر کرتی ہے۔ ناپسندیدہ یا مزاج کے خلاف بات پر ہر انسان غصب ناک ہوتا ہے۔ اوّل تو یہی بات مشاہدے کے خلاف ہے کہ ہر انسان غضبناک ہوتا ہے۔ بہت سے انسان غضبناک نہیں ہوتے۔ بہت سے لوگوں کو ہم دیکھتے ہیں جن کو غصہ نہیں آتا۔ لیکن اگر فرض کرلیا جائے اور مان لیا جائے کہ ہر انسان میں قوت غضبیہ یکساں طور پر موجود ہوتی ہے تو اہل یونان کا استدلال یہ تھا، اس قوت غضبیہ کے اعتدال کا نام اخلاق ہے۔ اس قوت کی ایک ابتداء ہے، اور ایک انتہا۔ اگر یہ قوت حد سے زیادہ ہوجائے تو ایسا کرنا ادب اور اخلاق کے خلاف ہے اور اگر وہ حد سے گرجائے تو بزدلی، بے حیائی اور بے غیرتی پر منتج ہوتی ہے۔ یہ چیز بھی اخلاق کے خلاف ہے۔ لہٰذا ان دونوں انتہاؤں کے درمیان توازن ہونا چاہیے۔ لیکن وہ توازن کہاں قائم ہو، وہ کانٹا ترازو کا اس نقطے پر یا اُس نقطے پر ہو، اس کی کوئی بنیاد موجود نہیں ہے۔

چنانچہ مغربی دنیا میں جتنے معلمین اخلاق رہے ہیں، یا اخلاق پر کاربند ہونے کے مدعی رہے ہیں ان میں سے ہر شخص نے اپنی پسند و ناپسند کی بنیاد پر، اپنے ذاتی، گروہی یا لسانی مفاد کی بنیاد پر اس نقطہء اعتدال کا تعین کیا۔ آج بھی جو طاقتور ہے وہ اپنے مفاد میں اعتدال کے نقطے کا تعین کرتا ہے۔ جو کمزور ہے وہ اپنے انداز سے تعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس کا اپنا مفاد زیر بحث ہے وہ اپنے مفاد کی روشنی میں نقطہء اعتدال کا تعین کرتا ہے۔ نقطہء اعتدال کی کوئی جامع تعریف نہ تو یونانیوں کے ہاں پائی جاتی تھی اور نہ دور جدید کے مغرب میں پائی جاتی ہے۔ اس کا حل کچھ حضرات نے یہ نکالا کہ افادیت کو بنیاد قرار دیا، یعنی جو چیز انسانوں کے لیے مفید ہے وہ اخلاقی ہے اور جو انسانوں کے لیے غیر مفید ہے وہ غیر اخلاقی ہے۔ اس کے بعد مغربی مفکرین نے کہنا شروع کیا کہ اصل معیار افادیت نہیں، بلکہ ذاتی پسند ہے۔ جو چیز انسان کو پسند ہے وہ اخلاقی ہے اور جو ناپسند وہ غیر اخلاقی۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر کچھ لوگوں نے کہنا شروع کردیا کہ جو موجود ہے وہ حقیقی ہے اور وہی اخلاق کی بنیاد ہے جو غیر موجود ہے وہ غیر حقیقی ہے، اس پر اخلاق کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ اس طرح کی بحث و تمحیص سے نظریات اور تصورات تو بہت پیدا ہوگئے۔ نظریات کا پھیلاؤ (proliferation) تو بہت ہوگیا لیکن حقیقی اخلاق کی نشان دہی نہ ماضی میں ہوسکی، نہ آج ہوسکی ہے۔

قرآن مجید نے اس طرح کی کسی غیر حقیقی بنیاد، مجرد نظریات اور خالص عقلی تصورات پر زور دینے کے بجائے انسان کی ذاتی تربیت اور فطرت سلیمہ کو سامنے رکھا ہے، قرآن مجید نے بتایا ہے کہ ہر انسان میں ایک فطرت سلیمہ ودیعت کی گئی ہے۔ ہر انسان کے اندر ایک ایسی فطرت موجود ہے جو خود بخود خیر کا تقاضا کرتی ہے اور شر سے متنفر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر انسان اپنی اصل اور ذات سے اچھا انسان ہوتا ہے اور عمومی اخلاقی اصولوں سے انحراف نہیں کرتا۔ بیرونی قوتوں کے اثر سے اس میں انحراف پیدا ہوتا ہے۔ معاشروں میں موجود منفی رجحانات اس کی فطرت سلیمہ میں بگاڑ پیدا کرتے ہیں۔ یہ فطرت سلیمہ اگر تربیت کے نتیجہ میں مزید پختہ اور مکمل ہو جائے اور اس میں برائی کے خلاف قوت مزاحمت پیدا ہو جائے تو پھر تمام اخلاقی مسائل سہولت کے ساتھ خود بخود حل ہوتے چلے جاتے ہیں اور فرد کی معاشرتی اور اخلاقی مشکلات بہت آسانی سے دور ہو جاتی ہیں۔

جن حضرات نے انسانوں کی تربیت کو اس نقطۂ نظر سے دیکھا کہ ان کو اچھے اخلاقی انسان کیسے بنایا جائے، شریعت کے معیار اخلاق اور معیار تکمیل کی روشنی میں ان کو مکمل انسان کیسے بنایا جائے انھوں نے اخلاق، روحانیات کے ساتھ ساتھ احکام شریعت کو بھی پیش نظر رکھا اور انسان کی اخلاقی تربیت اور روحانی اصلاح کا ایک جامع پروگرام مرتب کرنے کی کوشش کی۔ ایسے اہل علم کی تعداد تو بہت ہے، لیکن ان میں چند شخصیات بہت نمایاں ہیں جن کے افکار و تصورات اور جن کے علمی کام کو بین الاقوامی پذیرائی حاصل ہوئی۔

ان میں ایک بہت نمایاں نام حجۃ الاسلام حضرت امام غزالی کا ہے جن کے افکار و خیالات نے ایک عالم کو متاثر کیا۔ ہمارے برصغیر کے مفکر اسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا نام بھی اس میدان میں بہت نمایاں ہے۔ ان حضرات نے جو لکھا ہے وہ انہوں نے اسی ترتیب سے بیان کیا ہے۔ امام غزالی نے ایک بہت دلچسپ بات کہی ہے۔ اگرچہ بات عام ہے، ہر شخص جانتا ہے، لیکن اس انداز سے جب کہی جائے تو اس میں ایک نئی معنویت پیدا ہوتی ہے۔ امام غزالی نے انسان کے بارے میں لکھا ہے کہ "اگرچہ وے ازلی نیست ابدیست"۔ "انسان اگرچہ ازلی نہیں لیکن ابدی ضروری ہے"، ظاہر ہے کہ انسان ازل سے نہیں ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ انسان موجود نہیں تھا۔ قرآن بھی یہی بتاتا ہے۔ "ھل اتی انسان حین من الدھر لم

یـکـن شیئاً مذکورا (القرآن)''۔لیکن وہ ابدی ضرور ہے۔ایک مرتبہ اللہ نے پیدا کر دیا تو اس مقصد کے لیے پیدا کیا کہ اب وہ ہمیشہ رہے گا۔ ابدیت انسان کو حاصل ہے۔ ازلیت حاصل نہیں۔ اس سے امام غزالی نئے نئے نکتے نکالتے ہیں۔

ایک نکتہ اس بات سے انھوں نے یہ نکالا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں ایک طرف بیک وقت مادیت بھی پائی جاتی ہے اور دوسری طرف ملکوتیت بھی پائی جاتی ہے۔ جزوی طور پر مادیت پائی جاتی ہے، جزوی طور پر ہی ملکوتیت بھی پائی جاتی ہے۔ انسان کے مقابلہ میں ملائکہ بہت طویل عرصے سے ہیں، بہت طویل زمانے سے چلے آ رہے ہیں۔ اور ایک طویل زمانے تک اللہ نے ان کو زندگی دی ہے۔ یہ ملائکہ کی زندگی کا وہ پہلو ہے جو انسان کو ایک طرف سے دیا گیا ہے۔ ابدیت کے پہلو سے دیا گیا۔ انسان کو ازلیت حاصل نہیں ہے۔ انسان حادث ہے۔ بعد میں اس کا وجود سامنے آتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں مادیت کے شدید عناصر نمایاں طور پر پائے جاتے ہیں۔ اس بات کو امام غزالی اس انداز سے کہتے ہیں کہ ''اگر چہ قالب وے خاکی و سفلی است، حقیقت روح وے علوی و ربانی است''۔ اگر چہ انسان کا جسمانی وجود اور انسان کا بدن خاکی اور سفلی ہے، لیکن اس کی روح کی حقیقت اور رجحانات علوی اور ربانی ہیں۔ اس میں ربانی شان بھی پائی جاتی ہے اور علویت بھی پائی جاتی ہے۔ یعنی وہ ''رخ بہ بلندی ہے اور مائل بہ پرواز'' ہے۔ اس لیے اس میں بہیمی اور سبعی صفات اور حیوانی اوصاف کے ساتھ ساتھ، اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کے اوصاف بھی رکھے ہیں۔ اب اس کی تربیت کا ہدف یہ ہے کہ انسان کے اندر جو بہیمیت کا عنصر ہے وہ ملکوتیت کے کنٹرول میں آ جائے بالفاظ دیگر انسان کے بہیمی اور حیوانی اوصاف ملکوتی صفات کے تابع ہو جائیں۔ بہیمیت کو ختم کرنا شریعت کا مقصود نہیں ہے۔

قرآن مجید نے کہیں یہ نہیں کہا کہ انسانوں میں موجود حیوانی خصائص اور ان کی بہیمیت ختم ہو جانی چاہیے۔ نہ شریعت اس کام کے لیے آئی ہے کہ انسان کے خالص جسمانی تقاضوں اور مادی رجحانات کو بالکلیہ ختم کر دے۔ اس لیے کہ اگر بہیمیت بالکل ختم ہو جائے اور انسانی زندگی میں صرف روحانی پہلو ہی باقی رہ جائے تو انسان ملائکہ کی صف میں شامل ہو جائے گا اور آدم کے نام سے مزید ملائکہ پیدا کرنا اللہ تعالیٰ کا مقصد نہیں تھا۔ مقصد تو ایسی مخلوق پیدا کرنا تھا

کہ جو "سفک دماء" بھی کر سکے، جو فساد بھی پھیلا سکے، خون بھی بہا سکے اور اس کے ساتھ ساتھ تحمید و تقدیس بھی کر سکے۔ بنی آدم میں ان دونوں کاموں کی صلاحیت اور رجحانات موجود ہیں۔ لہٰذا اگر انسان کے حیوانی پہلو کو نکال دیا جائے تو یہ اللہ تعالیٰ کی اس ازلی مشیت کے خلاف ہے جس کے بموجب انسان کو پیدا کیا گیا تھا۔ لیکن جب انسان اپنے ان ملکوتی خصائص کو خود نظر انداز کر دیتا ہے اور صرف بہیمیت کے پنجے میں گرفتار ہو جاتا ہے تو وہ اسفل السافلین کا درجہ کہلاتا ہے۔ جس میں اس کی حیثیت بہائم اور حیوانات سے بھی بدتر ہو جاتی ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ یہی بات کہی گئی ہے کہ "اولئک کالانعام بل هم اضل" "یہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ چوپایوں سے بھی بدتر اور زیادہ گمراہ ہیں۔ یہ کوئی سب وشتم نہیں ہے۔ خدانخواستہ اللہ کی کتاب میں سب وشتم نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ کو کسی کو سب وشتم کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہ ایک حقیقت کا اظہار ہے کہ انسان دو صفات سے متصف تھا۔ ایک ملائکہ کی صفت تھی، ایک حیوانات کی صفت تھی۔ ملائکہ کی صفت ختم کر دی جائے تو حیوانات ہی کی صفت رہ جائے گی۔ یہ حیوان جس نے خود جان بوجھ کر اپنی ملکوتی صفات کو مجروح کیا، ملکوتی صفات کو ضائع کیا وہ لامحالہ اس حیوان سے بدتر ہی ہوگا۔ جس کو سرے سے ملکوتیت حاصل ہی نہیں تھی۔ اس لیے یہ ایک حقیقت کبریٰ کا اظہار ہے۔ یہ کوئی سب وشتم نہیں ہے۔

میں نے قبل ازیں عرض کیا تھا کہ ہر انسان کے اندر اس حیوانی جذبے کی وجہ سے ہمیشہ اہواء اور خواہشات نفس موجود رہتی ہیں۔ ان خواہشات نفس کو ختم کرنا شریعت کا منشا نہیں ہے، بلکہ شریعت کا منشا ان خواہشات نفس کی حد بندی کرنا ہے۔ جملہ تکلیفات شرعیہ کا مقصود یہی ہے، بالفاظ دیگر شریعت کے تمام احکام اور شریعت کی طرف سے عائد کردہ جملہ پابندیوں کی اصل غرض یہ ہے کہ انسان کی خواہشات نفس میں نظم وضبط آ جائے۔ اور ان کو حدود کا پابند کر دیا جائے۔ اس مضمون کو تقریباً تمام مفکرین اسلام، مفسرین قرآن، صوفیا کرام اور دوسرے بہت سے اہل علم نے بیان کیا ہے۔ کچھ حضرات نے اس لیے ضبط نفس کا عنوان استعمال کیا ہے۔ علامہ اقبال نے خودی کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ان کے ہاں ضبط نفس کی اصطلاح بھی ملتی ہے۔ بے خودی کی اصطلاح بھی ملتی ہے۔ ضبط نفس کا اولین مظہر یہ ہے کہ انسان کی خواہشات اس کے کنٹرول میں ہوں اور مادی اور جسمانی خواہشات اس کے جذبہ محرکہ کی واحد اور حقیقی

بنیاد نہ ہوں۔ جعل الهه هواه کی کیفیت نہ ہو، بلکہ کیفیت یہ ہو کہ "قد افلح من زکّها وقد خاب من دسّها" جس نے اس جذبے کو پاکیزہ بنایا وہ کامیاب ہوا اور جس نے اس جذبے کو مزید آلودہ کیا وہ ناکام رہا۔

اخلاقی تربیت کی جب بھی بات ہوئی ہے تو ایک سوال ہمیشہ فلاسفہء اخلاق کے سامنے رہا ہے کہ اخلاقی تربیت کا مقصود اصلی کیا ہے؟ مسلمان کی نظر میں مقصود اصلی کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ اس لیے کہ جہاں یہ ایمان ہو کہ یہ زندگی عارضی ہے اور بالآخر ایک نئی زندگی آنی ہے جہاں کامیابی اور ناکامی کے نتائج سامنے آئیں گے وہاں منزل مقصود کا سوال متعین ہے اور واضح ہے۔ لیکن جن اقوام میں آخرت کا کوئی تصور نہیں ہے۔ یا بہت کمزور ہے، ان کے ہاں یہ سوال بنیادی اہمیت رکھتا ہے کہ اخلاقی تربیت کیوں کی جائے؟ اس تربیت کا محرک کیا ہے اور اس کے نتیجہ میں کیا حاصل کرنا مقصود ہے۔

یونانیوں نے اس کے لیے جو اصطلاح استعمال کی ہے اس کا انگریزی ترجمہ happiness یعنی "خوشی" ہے۔ معلوم نہیں کہ اس سیاق میں اصل یونانی لفظ کیا ہے اور اس کا حقیقی ترجمہ کیا ہے؟ لیکن حکیم ارسطا طالیس اور دوسرے یونانی مفکرین نے جو اصطلاح استعمال کی اس کا ترجمہ مغربی مصنفین نے خوشی اور مسرت کے انگریزی مترادف کے ذریعہ کیا ہے، یوں انھوں نے happiness یعنی "خوشی" اور مسرت کو انسانی زندگی کی آخری اور حقیقی منزل مقصود قرار دیا۔ ان کے خیال میں ہر انسان خوشی اور مسرت حاصل کرنا چاہتا ہے۔ لیکن خود مسرت کیا ہے؟ اس پر جب یونانیوں نے غور کیا تو ان میں سے بہت سے لوگوں نے یہ محسوس کیا کہ جب انسان کو لذت حاصل ہوتی ہے تبھی اس کو مسرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ لذیذ کھانے کھاتا ہے تو خوش ہوتا ہے۔ اچھا لباس پہنتا ہے تو خوش ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسری بہت سی لذتیں، جسمانی و مادی لذتیں، ایسی ہیں کہ جب وہ حاصل ہوتی ہیں تو انسان خوش ہوتا ہے۔ لہٰذا لذت اور مسرت دونوں ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم قرار پا گئے۔ اگر لذت ہی کے حصول کو انسان کی جملہ کاوشوں کا ہدف قرار دے دیا جائے تو اس سے جو اخلاقی قباحتیں اور تباہیاں پیدا ہوتی ہیں ان کا اندازہ کرنا کوئی مشکل کام نہیں ہے۔

شاید اسی لیے متکلمین اسلام اور صوفیاء اسلام نے بالخصوص، اور مسلم فلاسفہ نے بالعموم اس

کے لیے ''سعادت'' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ سعادت کا لفظ قرآن پاک میں متعدد بار استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید نے کامیاب انسان کو سعید قرار دیا ہے۔ ''فمنھم شقی وسعید'' قرآن مجید کی نظر میں انسان دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم ان انسانوں کی ہے جن کو سعادت اور نیک بختی حاصل ہے۔ دوسرے وہ ہیں جن کو نیک بختی حاصل نہیں ہے۔ وہ بد بخت ہیں۔ سعادت کے لفظ میں وہ تمام خوبیاں شامل ہیں جو قرآن پاک اور سنت رسول کا ہدف ہیں اور جو انسان کو اس دنیا میں اور آخرت میں کامیابی سے ہمکنار کر سکتی ہیں۔ سعادت حقیقی کے حصول کے لیے ضروری ہے کہ وہ تدابیر اختیار کی جائیں جو انسان کو بہیمیت کے منفی نتائج سے محفوظ رکھیں، انسانیت کے ملکوتی پہلو کو ترقی دیں اور اس دنیا میں صلاح اور آخرت میں فلاح کے لیے انسانوں کو کامیاب اور مستحق بنائیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے سعادت کی حقیقت پر گفتگو کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سعادت اور انسانی کمالات کے دو درجے ہیں۔ کمال کا ایک درجہ تو وہ ہے جو خود انسانیت کا تقاضا ہے اور ہر انسان کو انسان ہونے کی حیثیت میں اس درجہ کو حاصل کرنا چاہیے۔ دوسرا درجہ وہ ہے جس میں انسان دوسری دنیاوی مخلوقات کے ساتھ شریک ہے۔ ان دونوں درجوں میں اصل درجہ پہلا ہی ہے۔ جس کو ہر سلیم الطبع اور راست فطرت انسان حاصل کرنا چاہتا ہے۔

جہاں تک کمال کے دوسرے درجہ کا تعلق ہے تو وہ ان صفات پر مشتمل ہے جو جمادات، نباتات اور حیوانات کو بھی حاصل ہوتی ہیں، مثلاً بعض لوگ جسمانی قد و قامت پر بہت زور دیتے ہیں اور یہ یاد نہیں رکھتے کہ اگر اونچا قد اور مضبوط جسم ہی کمال کی اصل بنیاد ہوتا تو پہاڑ سب سے زیادہ باکمال کہلانے کے مستحق تھے۔ بہت سے لوگ ظاہری خوبصورتی اور حسن و جمال ہی کو اصل کمال سمجھتے ہیں۔ اگر ظاہری حسن و جمال ہی اصل کمال ہوتا تو خوبصورت پودے، گل و گلزار اور نباتات ہی باکمال کہلا سکتے۔ کچھ اور لوگوں کی نظر میں کمال یہ ہے کہ انسان کی جسمانی طاقت بہت ہو، وہ جنسی اعتبار سے بہت قوی ہو، بہت کھاتا پیتا ہو، بھوک خوب کھلی ہوئی ہو۔ اگر یہی سب کچھ معیار کمال اور شرط سعادت ہے تو گھوڑے، گدھے، خچر اور چوپائے، بلکہ درندے سب سے زیادہ باکمال اور سعید و نیک بخت قرار پاتے۔

سعادت، نیک بختی اور کمال کا اصل معیار اخلاق عالیہ، تہذیب نفس، معاشرتی اور تمدنی

نفاست، مختلف فنی مہارتیں اور انسان کی اقبال مندی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کی ہر مہذب قوم اور تمام صائب الرائے اور عقل مند انسان انھی معیارات کو حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اصل کمال اور نیک بختی یہ ہے کہ انسان کے خالص مادی، جسمانی اور حیوانی تقاضے اس کی عقل اور بصیرت کے تابع ہوں، اخلاق عالیہ اور تہذیب کے حصول کا یہی واحد راستہ ہے۔

اخلاق عالیہ کے حصول اور تہذیب نفس کی تکمیل بہت محنت اور طویل ریاضت چاہتی ہے۔ اس محنت اور ریاضت کے بغیر قوی مادی رجحانات اور منہ زور حیوانی تقاضوں پر قابو پانا ممکن نہیں۔ اس لیے کہ خود ان رجحانات اور تقاضوں کی قوت اور منہ زوری سے قطع نظر ماحول میں چاروں طرف وہ قوتیں دن رات کارفرما رہتی ہیں جو ان تقاضوں کو مزید منہ زور بناتی ہیں، اور ان رجحانات کی قوت میں مزید اضافہ کرتی رہتی ہیں۔ اس لیے یکسو ہو کر مسلسل محنت اور ریاضت کے بغیر یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

شریعت نے جن عبادات کا حکم دیا ہے وہ انسان کو اس راستہ پر لانے میں بہت موثر ثابت ہوتی ہیں۔ شاہ صاحب نے اپنی مایہء ناز کتاب ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں یہی ثابت کیا ہے کہ عبادات اور احکام شریعت کا انسان کی سعادت کے حصول میں کیا کردار ہے۔ انھوں نے شریعت کے ایک ایک حکم پر الگ الگ بحث کر کے بتایا ہے کہ اس سے انسان کی سعادت، نیک بختی اور کمال کے کون کون سے تقاضوں کی تکمیل ہوتی ہے۔

یہ خلاصہ ہے اس مفہوم کا جو سعادت کے بارے میں جید ترین مفکرین اسلام، امام غزالی، فارابی، ابن سینا اور بہت سے مفکرین اسلام نے بیان کیا ہے۔ ان حضرات کی تحریروں میں فرق صرف تفصیل و اجمال اور اصطلاحات اور انداز بیان کا ہے۔ امام غزالی اور شاہ ولی اللہ دونوں نے لکھا ہے کہ سعادت کے حصول کے ضمن میں انسانوں کے عموماً چار درجے ہوتے ہیں۔ اور مشاہدہ یہ ہے کہ ہر دور میں یہ چاروں طبقے سعادت کے حوالے سے موجود رہتے ہیں۔ شاہ صاحب کی رائے میں کچھ لوگ تو وہ ہوتے ہیں کہ جن کو نہ سعادت حاصل ہوتی ہے اور نہ امید ہے کہ ان کو کبھی سعادت حاصل ہوگی۔ یعنی انہوں نے اپنی بہیمیت کو اتنا قوی اور ناقابل شکست بنا دیا ہے کہ اب ان میں ملکوتی عناصر یا تو بالکل ختم ہو گئے ہیں یا اتنے کمزور ہو گئے ہیں کہ اب ان کو دوبارہ فعال اور موثر بنانا ممکن نہیں رہا۔

یہ وہ طبقہ ہے جس کے بارے میں قرآن مجید میں کہا گیا ہے ”صُم بُکم عمی فھم لا یعلمون“ (اندھے بھی ہیں، گونگے بھی اور بہرے بھی، اس لیے یہ کسی چیز کا علم نہیں رکھتے)۔

دوسرا طبقہ وہ ہوتا ہے کہ جو خاصی بڑی تعداد میں ہوتا ہے جس کو فی الوقت تو سعادت حاصل نہیں ہے، لیکن امید ہے کہ سعادت حاصل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس کے اندر کی بہیمیت ابھی پورے طور پر زور آور نہیں ہوئی، اور ملکوتیت بھی پورے طور پر ختم نہیں ہوئی۔ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں کہ انسانی معاشروں میں اکثریت ایسے ہی لوگوں کی ہوتی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا اصل مقصد ایسے ہی لوگوں کی اصلاح ہوتی ہے۔ تاریخ سے بھی یہی پتا چلتا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کا ساتھ دینے والوں میں غالب ترین تعداد کا تعلق اسی طبقہ سے رہا ہے۔ اس طبقہ کے سنگ وخزف انبیاء علیہم السلام کی تربیت سے لعل وگوہر بن بن کر نکلے۔

ایک تیسرا طبقہ جو تعداد میں نسبتاً کم ہوتا ہے ان لوگوں پر مشتمل ہوتا ہے جو پیدائشی طور پر، اپنی جبلت کے لحاظ سے، اپنے مزاج اور تربیت کے لحاظ سے ایسے ہوتے ہیں کہ انھوں نے ازخود اپنے اندر کے ملکوتی رجحانات وعناصر کو ترقی دے رکھی ہوتی ہے۔ اور اپنے اندر کی بہیمیت کو کنٹرول کیا ہوا ہوتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو ہر زمانے میں خیر کے ہر کام میں ”سابقین اولین“ ہوتے ہیں۔ صحابہ کرام میں کثرت سے ایسے سعداء اور نیک بختوں کی مثالیں ملتی ہیں۔ حضور علیہ السلام نے ایسے ہی اونچے کردار کے لوگوں کے بارے میں فرمایا تھا کہ ”خیارکم فی الجاھلیة خیارکم فی الاسلام“ (جو جاہلیت میں اچھے اور سعید تھے وہ اسلام بھی اچھے اور سعید ہیں، نیک بخت ہیں)۔

بہت محدود تعداد میں ایک طبقہ وہ ہوتا ہے جس میں نہ صرف فی الوقت سعادت موجود ہوتی ہے، بلکہ مزید سعادت کی غیر معمولی صلاحیتیں بھی موجود ہوتی ہیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس طبقہ کو یہ صلاحیت اور ہمت دی ہے کہ وہ دوسروں کو بھی سعادت اور خیر کی طرف لاسکتا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جن کو قرآن مجید میں ”والسابقون السابقون“ کہا گیا ہے۔ یہ خوش نصیب لوگ سابقین اولین کے بھی سابقین اولین ہوتے ہیں۔ ”والسابقون السابقون اولئک المقربون“ یہ وہ مقربان بارگاہ الٰہی ہیں جو ہر دور اور ہر زمانے میں انسانوں کے لیے رہنمائی کا ذریعہ بنتے ہیں۔ اور انسانیت کے لیے عزت وتکریم کا باعث ہوتے ہیں۔ کبار صحابہ کرام کا

تعلق اسی طبقہ سے تھا۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ ایسے ہی یا اس سے ملتے جلتے چار طبقات امام غزالی نے بھی گنوائے ہیں۔ شاہ صاحب کے برعکس انھوں نے زیادہ توجہ اس بد بخت طبقہ پر رکھی ہے جس کو سعادت حاصل نہیں ہے۔ امام غزالی کی تقسیم کے مطابق اخلاقی تربیت سے دوری اور مکارم اخلاق سے محرومی کے باب میں انسانوں کے درج ذیل چار درجے ہیں۔

۱۔ جاہل یا ناواقف

۲۔ جاہل گمراہ

۳۔ جاہل گمراہ بدکار

۴۔ جاہل گمراہ بدکار بدکردار

اولی الذکر یعنی جاہل یا ناواقف سے مراد وہ ناواقف غفلت شعار انسان ہے جو نہ حق و باطل میں تمیز کرسکتا ہے اور نہ اچھے برے میں فرق کرسکتا ہے۔ اس کا ذہن سادہ اور فطری انداز پر قائم ہے، نہ اس میں کسی اچھے عقیدہ کا اثر ہے، نہ کسی غلط عقیدہ کی تائید ہے۔ نہ اس کو اچھے خیالات اور اعمال صالحہ کا علم ہے اور نہ لذات وشہوات کی پیروی نے اس کے دل و دماغ کو ماؤف کیا ہے۔ ایسا شخص قبول حق کی پوری طرح صلاحیت رکھتا ہے، اس کو صرف ایک اچھے استاد یا مربی کی ضرورت ہے۔ ایسا شخص بہت جلد اخلاق عالیہ سے متصف ہوسکتا ہے۔

ثانی الذکر طبقہ وہ ہے جو برے کو برا تو سمجھتا ہے، غلط کو غلط مانتا بھی ہے، لیکن اس کو عمل صالح کی توفیق نہیں ہوئی، وہ اپنی شہوات اور باطل اعمال میں اتنا غرق ہے کہ ان کو اچھا سمجھنے لگتا ہے۔ لذت پسندی کی وجہ سے اچھائی کو اچھائی ماننے کے لیے تیار نہیں ہے۔ ایسا شخص بھی قابل اصلاح ہے، لیکن اس کی اصلاح کے لیے بہت محنت اور طویل تربیت درکار ہے۔ ایسا شخص اگر ہمت سے کام لے تو اس کی تربیت ہوسکتی ہے۔

رہا تیسرا طبقہ سو وہ ان بد بخت لوگوں پر مشتمل ہے جو برے کو اچھا اور بدبختی کو نیک بختی سمجھتے ہیں۔ ان کی اٹھان ہی غلط کو صحیح ماننے پر ہوتی ہے۔ اس طبقہ کی اصلاح شاذ و نادر ہی ہو پاتی ہے، لیکن بہر حال ہوسکتی ہے اور ہو بھی جاتی ہے۔ جہاں تک چوتھے طبقہ کا تعلق ہے تو وہ نہ صرف برائی کو بھلائی، اور شر کو خیر سمجھتا ہے بلکہ اس کا داعی بھی ہے۔ یہی طبقہ خیر کے راستہ میں

سب سے بڑی رکاوٹ ہوتا ہے۔ اس طبقہ کی اصلاح بھیڑیوں کو سدھانے کے مترادف ہے۔

شاہ ولی اللہ کے نزدیک جب انسان اس سعادت کے حصول کے لیے پیش قدمی کرتا ہے تو اس کو دو قسم کے کام کرنے ہوتے ہیں۔ کچھ کام تو وہ ہیں جو کہ ظاہری اعتبار سے اس لیے کرنے چاہئیں کہ انسان اپنے ظاہر کو سعادت حقیقیہ کے تقاضوں کے مطابق ڈھال سکے۔ شاہ ولی اللہ کے الفاظ ہیں کہ انسان اپنے ظاہر کو سعادت کے تقاضوں کے مطابق ڈھال سکیں۔ شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ شریعت نے جتنے احکام دیے ہیں، جو جو عبادتیں مقرر کی ہیں، معاملات کے بارے میں جو جو ہدایات دی ہیں۔ یہ سب کا سب اسی لیے ہے کہ انسان کا ظاہر اس کی سعادت حقیقیہ کے تقاضوں سے ہم آہنگ اور ہمکنار ہو جائے۔ کچھ معاملات ایسے ہوتے ہیں جس کا تعلق اندر کی اصلاح سے ہوتا ہے۔ بظاہر وہ اصلاح نظر نہیں آتی، بظاہر انسان کے ظواہر پر اس کا زیادہ اثر محسوس نہیں ہوتا۔ لیکن اس اصلاح کے نتیجہ میں انسان کے اندر خدا ترسی اور خوف الٰہی کا ایک ایسا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے کہ انسان ایک خاص انداز میں خود بخود بہتری کی طرف سفر کرنے لگتا ہے۔ رفتہ رفتہ شریعت اس کے لیے فطرت ثانیہ بن جاتی ہے۔ شریعت پر وہ عمل درآمد اس طرح کرنے لگتا ہے کہ جس طرح حدیث میں ہے کہ ''اللہ کی عبادت ایسے کرو کہ تم اللہ کو دیکھ رہے ہو، اس لیے کہ اگر تم اللہ کو نہیں دیکھ رہے تو یہ یقین رکھو کہ اللہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔''

جب سعادت حقیقیہ کی یہ منزل حاصل ہو جاتی ہے تو اس کے چار مظاہر سامنے آتے ہیں:

۱۔ پہلا نتیجہ تو یہ ہوتا ہے کہ انسان کے اندر جو منفی رجحانات ہیں، جس کے لیے شاہ کی تحریروں میں بہیمیت کی اصطلاح کثرت سے استعمال کی گئی ہے وہ رجحانات انسان کے مثبت اخلاقی اور انسانی رجحانات کے تابع ہو جاتے ہیں۔

۲۔ جب ایسا ہو جائے تو پھر انسان کی جملہ مادی اور جسمانی خواہشات اور اہواء انسان کی عقل کے تابع ہو جاتی ہیں۔ عقل اہواء کے تابع نہیں ہوتی بلکہ اہواء اور خواہشات عقل کے تابع ہو جاتی ہیں۔

۳۔ تیسرا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان کا نفس ناطقہ اس کی بہیمی قوتوں پر پورے طور پر غالب

آ جاتا ہے، گویا انسان کی حقیقت، اندر سے خود بخود اس عمل کے نتیجے میں شریعت کے احکام اور عقائد سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ پھر اس کے لیے شریعت فطرت ثانیہ بن جاتی ہے۔ دوسرے انسان جس پر بہ تکلف عمل کرتے ہیں۔ وہ ایک تربیت یافتہ فرد کے لیے فطرت ثانیہ کی بات ہو جاتی ہے اور اس سے خود بخود شریعت کے احکام پر عمل درآمد ہونا شروع ہو جاتا ہے۔

۴۔ اور آخری چیز یہ کہ اس کی عقل سلیم کو اس کی خواہشات نفس پر مکمل کنٹرول حاصل ہو جاتا ہے، بالفاظ دیگر اس کو حضوری کی وہ کیفیت حاصل ہو جاتی ہے، جس کو حدیث میں احسان کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے۔

امام غزالی اور شاہ ولی اللہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ اس کیفیت کو حاصل کرنے کے لیے دو طرح کی تدابیر اختیار کرنی پڑتی ہیں۔ کچھ تدابیر تو وہ ہیں جو علمی تدابیر کہلاتی ہیں، کچھ تدابیر عملی تدابیر ہیں۔ علمی تدابیر میں دنیاوی علم بھی شامل ہے اور شریعت کا علم بھی۔ دنیاوی تدابیر میں تربیت بھی شامل ہے اور انسان کی ظاہری تہذیب نفس بھی۔ یہ سب علمی تدابیر ہیں۔ عملی تدابیر سے مراد انسان کو ایک ایسے معاشرے کا فراہم ہونا اور ایک ایسے ماحول کا دستیاب ہونا ہے جہاں اس کے لیے ان چیزوں پر عمل کرنا آسان ہو جائے۔

اب چونکہ علم کی بنیادی اہمیت یہ ہے کہ اس کے بغیر تربیت مکمل نہیں ہو سکتی۔ تربیت کے بغیر فرد معیاری فرد نہیں بن سکتا۔ معیاری فرد کے بغیر معیاری خاندان وجود میں نہیں آ سکتا۔ معیاری خاندان کے بغیر معیاری امت وجود میں نہیں آ سکتی۔ امت کے بغیر انسانیت کی اصلاح نہیں ہو سکتی۔ امت کے بغیر ریاست قائم نہیں ہو سکتی۔ ریاست کی مدد اور وسائل کے بغیر شریعت کے بہت سے احکام پر عمل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اصل الاصول بنیادی طور پر علم ٹھہرتا ہے۔ اب علم بھی ایک وحدت ہے۔ دینی علم ہو یا دنیاوی علم، دونوں ایک ہی حقیقت کبریٰ کے مختلف مظاہر ہیں۔ حقیقت ایک ہے۔ حقیقت کبریٰ ایک ہے۔ اس لیے جس علم کا تعلق اس حقیقت کبریٰ سے جتنا قریبی ہے وہ علم اتنا ناگزیر ہے۔ جتنا دور ہے اتنا ہی ناگزیر نہیں ہے۔

ایک مرحلہ ایسا آتا ہے کہ علم کی حیثیت فرض عین کی ہوتی ہے۔ اس کے بعد ایک مرحلہ ایسا آتا ہے کہ علم کی حیثیت فرض کفایہ کی ہوتی ہے۔ اس کے بعد ایک درجہ ہوتا ہے کہ علم کی کیفیت محض ایک ایسے نکتے کی ہوتی ہے جس کو برصغیر کے بعض اہل علم نے دسترخوان علم کی چٹنی

سے تشبیہ دی ہے۔ دستر خوان پر چٹنیاں بھی ہوتی ہیں۔ لیکن وہ main course کا حصہ نہیں ہوتیں۔ اور ہو بھی نہیں سکتیں، لیکن چٹنی کے بغیر دستر خوان کی تکمیل بھی نہیں ہو سکتی، اسی طرح سے علم کا ایک درجہ ہے جس کو امام شاطبی نے ملح العلم کے نام سے یاد کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک تو علم کا صلب یعنی core ہوتا ہے، اور دوسرا حصہ وہ ہوتا ہے کہ جو علم کا core تو نہیں ہے لیکن اس کی حدود پر ہے اور ایک وہ ہے جو ملح العلم کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا علم سے تعلق نہیں ہے اور وہ علم غیر نافع ہے۔ یہ استدلال انہوں نے اس حدیث سے کیا جس میں حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ ''اللھم انی اعوذبک من علم لا ینفع'' اے اللہ میں علم غیر نافع سے تیری پناہ مانگتا ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علم کا ایک درجہ یا ایک سطح ایسی ہو سکتی ہے کہ وہ غیر نافع ہو، اس کو علم کہا جا سکتا ہے اور وہ حقیقت سے کسی نہ کسی حد تک تعلق بھی رکھتا ہے۔ لیکن اس کا کوئی عملی فائدہ نہیں ہے، لہٰذا اس کے حصول میں وقت ضائع کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ جو علم حصول کا مستحق ہے وہ ہے جو حقیقت کی صلب (یعنی core of reality) سے تعلق رکھتا ہو۔ یہی علم فرض عین ہے۔ جو علم اس کے بعد والے دائرے سے تعلق رکھتا ہو وہ فرض کفایہ ہوگا۔ علم و دانش اور ادب کا جو درجہ اس کے بھی بعد والے دائرے سے تعلق رکھتا ہوگا وہ ملح العلم کہلائے گا۔

جو علم فرض عین کی حیثیت رکھتا ہے اس کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ ہے جس کے لیے عربی میں اصطلاح استعمال کی جا سکتی ہے ''ما تصح به العقيدة'' جس علم کے ذریعے انسان کا عقیدہ درست ہو جائے۔ یعنی اسلام کے عقائد کا وہ کم سے کم علم جس کے نتیجے میں انسان کا عقیدہ اور طرز عمل درست ہو جائے۔ یعنی جدید مغربی اصطلاح میں (جرمن زبان میں) اسلام کا weltanschauung اس کے سامنے آ جائے۔ یہ علم ضروری کا سب سے پہلا درجہ ہے کہ انسان یہ جان لے کہ میں کون ہوں، کہاں سے آیا ہوں، کیوں آیا ہوں، مجھے کہاں جانا ہے، میں اس دنیا میں کس کام کے لیے آیا ہوں؟ ان سوالات کے جوابات انسان کے پاس ہونے چاہئیں۔ اگر انسان کسی ذمہ داری پر یہاں بھیجا گیا ہے تو ذمہ داری کے تعین کے لیے ان بنیادی سوالات کا جواب ناگزیر ہے۔

واضح رہے کہ قرآن مجید کی رُو سے انسان کو ایک ذمہ داری کے ساتھ روئے زمین پر بھیجا

گیا ہے۔قرآن مجید میں جہاں آدم کو روئے زمین پر اتارنے کا ذکر ہے وہاں ھبوط کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔''ھبوط'' کے لفظ کو کچھ لوگوں نے fall کے لفظ سے تعبیر کیا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔قرآن مجید میں حضرت نوحؑ کے نزول کے سلسلہ میں بھی کہا گیا ہے:''اھبط بسلام مناوبرکات علیک ''یعنی ہماری طرف سے سلامتی اور برکتوں کے ساتھ کشتی سے اترو۔گویا ھبوط ہو رہا ہے اور پوری عزت کے ساتھ ہو رہا ہے۔اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ھبوط کے مفہوم میں سزا کا کوئی تصور نہیں ہے۔

اترنے کے لفظ کا ترجمہ بعض مغربی مصنفین نے fall کے نام سے کیا ہے۔انہوں نے بائبل اور توریت کے تصورات کی روشنی میں اس کو دیکھا اور یہ سمجھا گویا سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو جنت سے نکالا تھا۔قرآن مجید میں کہیں بھی سزا کا ذکر نہیں ہے۔قرآن مجید میں تخلیق آدم سے پہلے ہی یہ کہا گیا تھا کہ زمین میں ایک جانشین بنانا مقصود ہے۔''انی جاعل فی الارض خلیفه ''لہٰذا زمین میں خلافت پیدائش سے پہلے سے متعین تھی۔اس کے بعد کہا گیا کہ اھبطوا ''اترو''۔

ڈاکٹر حمید اللہ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ جب انسان کہیں پہنچتا ہے جو اس کو بھی اترنا کہتے ہیں۔مثلاً کہا جاتا ہے کہ ہم کراچی جا کر اترے، لندن جا کر اترے، مکہ مکرمہ جا کر اترے۔کئی جگہ قرآن مجید میں ھبوط کا لفظ کسی ذمہ داری کو انجام دینے کی غرض سے چارج لینے کے سیاق و سباق میں بھی استعمال ہوا ہے۔یہودیوں نے جب دعا کی کہ اللہ تعالیٰ ارض مقدس کی حکومت ہمیں عطا فرما تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور یہودیوں کو ہدایت کی کہ''اھبطو مصراً فان لکم ماسالتم ''(اس شہر میں چلے جاؤ جو مانگو گے ملے گا)۔

یہاں بھی ھبوط کا لفظ استعمال ہوا ہے۔اس کے معنی بھی یہی ہیں کہ ھبوط کا لفظ کسی سزا کے طور پر کہیں بلندی سے پستی میں پھینکے جانے کے لیے نہیں، بلکہ ایک قسم کی تشریف و تکریم کے ساتھ ذمہ داری سنبھالنے کے لیے پہنچ جانے کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔اس لیے قرآن مجید میں ایسا کوئی تصور موجود نہیں ہے کہ جس کے نتیجے میں انسان کا وجود خود ایک جرم اور ایک سزا کی نوعیت رکھتا ہو۔یہ حقائق ہر انسان کو معلوم ہونے چاہئیں اور یہ اس کے عقیدے کا لازمی حصہ ہیں۔یہ سب ما تصح بالعقیدہ کا حصہ ہے۔

دوسرا درجہ ہے ماتصح به العبادة، یعنی علم کا اتنا حصہ جس کی مدد سے عبادت درست طور پر ادا ہو سکے۔ ہر انسان کچھ نہ کچھ عبادات کا مکلف ہے۔ نماز ہر ایک پر فرض ہے۔ روزہ صحت مند بالغ مسلمان پر فرض ہے۔ زکوٰۃ فرض ہے صاحب نصاب پر، وغیرہ۔ لہٰذا شریعت کے احکام کا اتنا علم کہ انسان کی عبادات درست طریقے سے انجام پا جائیں یہ فرض عین ہے۔

اس کے بعد ہے ماتصح بالمعیشة، یعنی انسان جو زندگی گزارتا ہے اس زندگی گزارنے کا شریعت کے مطابق جو کم سے کم ڈھنگ ہے وہ اس کو آ جائے۔ زندگی گزارنے کا ڈھنگ مختلف میدانوں میں مختلف ہے۔ تاجر کا ڈھنگ اور ہے، کاشتکار کا ڈھنگ اور ہے، استاد اور معلم کا ڈھنگ اور ہے۔ جو شخص جس میدان میں کارفرما ہے اس کو نہ صرف اس میدان سے متعلق شریعت کے بنیادی احکام سے باخبر ہونا چاہیے بلکہ خود اس فن کے احکام بھی اس کو آنے چاہئیں۔ یہ سمجھنا کہ میں اگر میڈیکل ڈاکٹر ہوں تو شریعت کے احکامات کا تو پابند ہوں لیکن میڈیکل فن کے قواعد کا پابند نہیں ہوں۔ یہ درست نہیں ہے۔ یہ سمجھنا غلط ہے کہ میڈیکل پیشہ کے رائج الوقت معروف احکام اور قواعد کی پابندی شریعت کا حکم نہیں ہے۔ شریعت یہ بھی حکم دیتی ہے کہ اگر میں فن طب کو بطور پیشہ اختیار کروں تو مجھے اس میدان کے قواعد کا علم ہونا چاہیے اور اس زمانہ کے لحاظ سے ہونا چاہیے جس زمانے میں میڈیکل سائنس کو پریکٹس کر رہا ہوں۔ ایک حدیث میں ہے کہ "اگر کسی شخص نے علم طب سیکھے بغیر کسی کا علاج کیا ہے، اور اس کو کوئی نقصان ہو گیا تو یہ شخص ذمہ دار ہوگا۔ یہ تاوان ادا کرے گا۔ بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عطائی کے ہاتھوں غلط علاج کے نتیجہ میں معذور ہو جائے یا مر جائے تو عطائی کو دیت ادا کرنی پڑے گی۔ اس سے پتا چلا کہ اس فن کے فنی احکام کو جاننا بھی فرض عین ہے اور اس فن سے متعلق شریعت کے احکام کو جاننا بھی اس فن کے مدعی پر فرض عین ہے۔

یہ تو علم کا وہ کم سے کم دائرہ ہے جو ہر شخص کو حاصل ہونا چاہیے۔ دوسرا دائرہ فرض کفایہ کا ہے جس کے بارے میں فقہاء اسلام نے بہت تفصیل سے لکھا ہے۔ امام ابن تیمیہ، امام غزالی اور کئی دوسرے حضرات نے یہ بات لکھی ہے کہ ان تمام علوم وفنون سے واقفیت مسلمانوں کے لیے فرض کفایہ کی حیثیت رکھتی ہے جو امت مسلمہ کو دوسروں کا محتاج ہونے سے بچانے کے لیے ناگزیر ہیں۔ چنانچہ ان تمام صنعتوں کا علم اور ان فنون کا علم جن کی مسلمانوں کو ضرورت ہے فرض

کفایہ ہے۔ مسلمان کو اپنی تجارت میں، اپنے دفاع میں، اپنی آزادی اور استقلال کو برقرار رکھنے میں جس جس فن اور مہارت کی ضرورت ہو، اس کا حصول فرض کفایہ ہے۔ پھر امام غزالی نے اس پر افسوس کا اظہار کیا ہے۔ بہت سے لوگوں نے ان علوم سے دلچسپی لینا کم کردی ہے۔ (امام غزالی کا حوالہ میں بار بار اس لیے دے رہا ہوں کہ ان کو کسی دنیادار آدمی کے طور پر نہیں جانا جاتا، بلکہ ایک قدرے شدت پسند مذہبی انسان کے طور پر ان کا تعارف ہے، بلکہ خود بہت سے اہل علم نے یہاں تک کہ اسلام کے ذمہ دار ترجمانوں اور مستند شارحین نے امام غزالی کے بعض خیالات کو ذرا انتہا پسندانہ اور ان کے نفسیاتی ردعمل کا نتیجہ قرار دیا ہے۔)

امام غزالی کا کہنا یہ ہے کہ اس غفلت کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہر شخص نے سمجھا کہ دوسرے لوگ یہ علم حاصل کرلیں گے اور میں اس سے بری الذمہ ہو جاؤں گا۔ چنانچہ لوگ فقہ کا علم حاصل کرنے پر تو توجہ دیتے ہیں۔ طب کا علم حاصل کرنے پر توجہ نہیں دیتے۔ لوگ شریعت کا علم تو ذوق وشوق سے حاصل کرتے ہیں لیکن انڈسٹری کا علم حاصل نہیں کرتے۔ اس لیے کہ شریعت اور فقہ کا علم حاصل کرنے سے بڑے بڑے مناصب ملتے ہیں۔ قاضی کا عہدہ ملتا ہے، مفتی کا عہدہ ملتا ہے۔ شاید اس زمانے میں لوگ کثرت سے علوم شرعیہ کی طرف آتے ہوں گے۔ آج ہمارے یہاں فیکلٹی آف شریعہ میں داخلے کے لیے اگر سو طلبہ آتے ہیں تو مینجمنٹ سائنسز میں داخلے کے لیے پانچ ہزار درخواست گزار آتے ہیں۔ اس لیے کہ ایم بی اے کرنے سے اچھی نوکری ملتی ہے۔ شریعت اور اصول الدین پڑھنے سے نوکری نہیں ملتی۔ اس زمانے میں اس کا عکس ہوتا تھا کہ علم دین پڑھنے والے کو اچھی نوکریاں ملتی تھیں، قضاء، فتویٰ اور فقہ کی تربیت کے لیے بڑی تعداد میں امام غزالی کے مدرسہ نظامیہ میں طلبہ آتے تھے۔ طب پڑھنے کے لیے نہیں آتے تھے۔ اس لیے کہ طب کی بنیاد پر وزارت بھی نہیں ملتی تھی، قضاء بھی نہیں ملتی تھی۔ مفتی کا عہدہ بھی نہیں ملتا تھا۔

بہرحال اس سے یہ پتہ چلا کہ وہ تمام تخصصات حاصل کرنا فرض کفایہ ہے جو امت مسلمہ کے دفاع اور وجود اور استقلال کے تحفظ کے لیے ناگزیر ہیں۔ ان دو درجات کے تحت آنے والے علوم وفنون کے علاوہ جتنے بھی علوم ہیں، وہ ملح العلوم یا علمی نکتے کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اگر معاشرے میں کچھ لوگ ان علوم کو حاصل کرلیں تو اچھی بات ہے، تہذیبی اور تمدنی ترقیاں اس

سے حاصل ہوتی ہیں۔ بہت سے سوشل سائنسز ہیں ہیومنیٹیز کے معاملات ہیں۔ اگر کچھ لوگ معاشرے میں خطاطی کا پیشہ اختیار کرتے ہیں، کچھ لوگ معاشرے میں اس طرح کے کچھ اور پیشے اختیار کر لیں تو اس سے تہذیب وتمدن میں وسعت پیدا ہوگی۔ تہذیب وتمدن میں مزید ترقی ہوگی۔ لیکن اگر پوری قوم خطاطی یا فنون لطیفہ اور شعروشاعری میں لگ جائے تو پھر بقیہ معاملات متاثر ہوں گے۔ اور امت مسلمہ غیر مسلموں کی محتاج ہو جائے گی۔ اس لیے امام غزالی نے اس پر بہت تفصیل سے اظہار خیال، بلکہ اظہار افسوس کیا ہے کہ مسلمانوں نے فرض عین اور فرض کفایہ کی اس تقسیم کو نظر انداز کر دیا ہے۔

جب علم کی بات آتی ہے تو تربیت کی بات بھی ناگزیر ہوتی ہے۔ علم تربیت کے بغیر بے کار ہے۔ تربیت اور علم دونوں کا ایک دوسرے سے گہرا تعلق ہے۔ بغیر تربیت کے اگر علم ہوگا تو وہ علامہ اقبال کے الفاظ میں دیو بے رسن ہوگا۔ انہوں نے ایک جگہ پر ایسے علم کو جو اخلاقی تربیت کے بغیر حاصل ہو جائے دیو بے رسن کہا ہے۔ ایسا بھوت اور ایسا جن جس کے گلے میں رسی نہیں ہے اور وہ آزاد ہو کر چھٹ جائے۔ معاشرے کے لیے جتنا تباہ کن وہ ہوگا اتنا ہی وہ صاحب علم بھی ہوگا جس کے پاس روحانی تربیت نہ ہو اور اخلاقی صفات سے وہ متصف نہ ہو۔

اس تربیت کے لیے کیا چیز ناگزیر ہے، اس کو امام غزالی نے دو عنوانات کے تحت بیان کیا ہے۔ سب سے پہلے انہوں نے لکھا ہے کہ اولین ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی شناخت ہے۔ ان کے الفاظ میں "درشناختن حق تعالیٰ" یہ کیمیائے سعادت کے الفاظ ہیں۔ معرفت نفس کلید معرفت حق تعالیٰ است۔ جب انسان اپنے آپ کی، یعنی اپنے بندہ ہونے کی، اپنے لاچار اور محتاج ہونے کی معرفت حاصل کرے گا تو اللہ تعالیٰ کی معرفت خود بخود حاصل ہو جائے گی۔ لہٰذا مَن عرف نفسه فقد عرف ربه جس نے اپنی معرفت حاصل کر لی اس نے اللہ تعالیٰ کی معرفت آپ سے آپ حاصل کر لی۔

اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے کا کیا طریقہ ہے۔ اس کے لیے امام غزالی نے بہت سے عنوانات بیان کیے ہیں۔ جن میں سے ایک دو نمونے کے طور پر میں آپ کے سامنے رکھتا ہوں۔ سب سے پہلے یہ حقیقت کہ انسان کی تخلیق اور پیدائش پوری کائنات کی تخلیق کا ایک مظہر ہے۔ بالفاظ دیگر انسان micro سطح پر ایک پوری کائنات ہے اور پوری کائنات

macro سطح پر ایک انسان ہے۔ یہ بات امام غزالی نے بہت تفصیل اور وضاحت کے ساتھ لکھی ہے۔ اس کے بعد انھوں نے وہی بات ارشاد فرمائی جو میں نے پہلے بھی کئی بار عرض کی ہے کہ انسان میں مختلف قوتیں اور رجحانات ودیعت کیے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک رجحان ملکوتیت کا اور دوسرا رجحان بہیمیت کا ہے۔ ان دونوں رجحانات کو جب انسان اپنی تعلیم وتربیت کے ذریعہ آپس میں ہم آہنگ کر لیتا ہے اور ان کو دین اور شریعت کے تقاضوں کے مطابق بنا لیتا ہے تو دونوں کا نتیجہ مثبت اور تعمیری ہوتا ہے۔

جب انسان اللہ کی معرفت حاصل کر لیتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی عظمت اور جلال و بزرگی کا احساس اس کے دل میں پوری طرح جاگزیں ہو جاتا ہے تو پھر شکر اور عبادت کا جذبہ خود بخود اس کے دل سے پھوٹنا شروع ہو جاتا ہے۔ عبادت کا جذبہ ایک مرتبہ پیدا ہو جائے تو وہ انسان کو تکبر اور استعلاء سے باز رکھتا ہے۔ انسانوں کو انسانوں کا غلام بنانے سے محفوظ رکھتا ہے۔ ایک مرتبہ یہ جذبہ پیدا ہو جائے تو دعا اور عبادت کے ذریعے اس جذبے کی مزید آبیاری ہوتی رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ الدعا مخ العبادۃ (کہ دعا عبادت کا مغز ہے) اس لیے کہ مانگنے سے انسان کی کمزوری کا اظہار ہوتا ہے۔ مانگنا خود اپنے احتیاج اور تذلل کا اظہار ہے۔ تذلل اور عاجزی کا اظہار ہی دراصل عبادت کی روح ہے۔

تمام آسمانی شریعتوں نے کسی نہ کسی انداز میں ''عبادات'' کی تعلیم دی ہے۔ جس طرح شریعت اسلامی ایک تکمیلیت کی شان رکھتی ہے۔ اسی طرح اسلام کی عبادات بھی تکمیلیت کی شان رکھتی ہیں۔ تمام سابقہ شریعتوں میں عبادات کے جو جو مناسب طریقے رائج تھے ان سب کو اسلامی عبادات میں سمو دیا گیا۔ صرف نماز کی مثال اگر لے لی جائے تو جامعیت اور تکمیلیت کی یہ صفت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے۔ جسمانی عبادت کی جتنی صورتیں دنیا میں رائج رہی ہیں، وہ تکوینی اعتبار سے ہوں یا تشریعی اعتبار سے ان عبادتوں کا کوئی نہ کوئی اہم اور نمایاں جزو نماز کا حصہ بنا دیا گیا ہے، تاکہ نماز ان ساری عبادات کا خلاصہ بن جائے۔ جس طرح قرآن مجید ان تمام کتابوں کا خلاصہ بن گیا ہے جو سابقہ ادوار میں نازل کی گئیں۔

عبادت اور دعا کے لیے انسان کی جسمانی پاکیزگی بھی ضروری ہے اور روحانی پاکیزگی بھی۔ روحانی پاکیزگی کے لیے نیت کا خالص اور صاف ہونا اور جسمانی پاکیزگی کے لیے بدن کا

پاک اوصاف ہونا ناگزیر ہے۔ جامعیت اور تکمیلیت کی یہی شان پانچوں نمازوں کے اوقات کی تعین میں پائی جاتی ہے۔ قرآن مجید میں براہ راست تو نمازوں کے پانچوں اوقات کا ذکر نہیں ہے لیکن اشارتاً ان پانچوں اوقات کا حوالہ موجود ہے۔ ان اوقات میں عبادت اور نمازوں کی فرضیت میں کیا حکمت ہے، یہ بھی بیان کیا گیا ہے۔

عبادت کے اسلامی تصور پر بات کرتے ہوئے امام غزالی نے لکھا ہے کہ ایک اصل عبادت ہے جو دراصل عبادت کی core ہے۔ جو اسلام کی بڑی بڑی عبادات پر مشتمل ہے۔ لیکن ایک دوسرے اعتبار سے مسلمان کی پوری زندگی عبادت ہے، اگر اللہ کے احکام کے مطابق بسر کی جائے۔ اس عبادت کے چار پہلو ہیں۔ ''ارکان چہارگانہ بندگی''۔ یہ کیمیائے سعادت کے ایک باب کا عنوان ہے۔

رکن اول عبادات ہیں (یہ چار پانچ عبادات جو بڑی بڑی ہیں)۔

رکن دوم معاملات ہیں (انسان کے اگر سارے معاملات شریعت کے مطابق ہوں تو وہ سب کے سب عبادت کی حیثیت رکھتے ہیں)۔

رکن سوم مہلکات (یعنی ناپسندیدہ اخلاق سے اجتناب)۔

رکن چہارم منجیات (یعنی پسندیدہ اخلاق کا حصول)۔

جب انسان عبادت کی اس زندگی کو اختیار کرنا شروع کرتا ہے تو ایک سے دوسری عبادت میں، دوسری سے تیسری عبادت میں، تیسری سے چوتھی عبادت کے مرحلے میں وہ خودبخود پہنچنا شروع ہو جاتا ہے۔ ایک اعتبار سے شریعت کی تعلیم اور قانون کے سارے دفاتر انہی چار عبادتوں یا ارکان کی مختلف شکلیں ہیں۔ انسان کے معاملات چاہے افراد کے درمیان ہوں، گروہوں کے درمیان ہوں، دو قوموں کے درمیان ہوں یا دو ریاستوں کے درمیان ہوں۔ یہ سب معاملات ہی کی مختلف قسمیں ہیں۔ ان معاملات کو اگر شریعت کے مطابق سرانجام دیا جائے تو یہ سب کے سب عبادت قرار پاتے ہیں۔ وہ سفارتی سرگرمی جو امت مسلمہ کے تحفظ کے لیے کی جارہی ہو، وہ سفارتی سرگرمی جو مجاہدین اسلام کی تائید کے لیے انجام دی جارہی ہو، وہ سفارتی سرگرمی جو مظلوم مسلمانوں کو مدد بہم پہنچانے کے لیے ہو عبادت کا درجہ اختیار کر لیتی ہے۔ اس نوعیت کی جملہ عبادتیں امام غزالی کی اصطلاح میں رکن دوم میں آتی ہیں۔ اس لیے کہ

اس کے نتیجے میں امت مسلمہ کو تحفظ حاصل ہوتا ہے اور ان مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے جو قرآن مجید میں جگہ جگہ فرمائے گئے ہیں۔

سعادت اور اخلاق ان دونوں کے مابین گہرا تعلق قرآن مجید اور احادیث سے واضح ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ متکلمین اسلام نے، اخلاقیات پر لکھنے والوں نے اور اکابر صوفیاء نے سعادت کی اصطلاح کثرت سے استعمال کی ہے۔ یہ بات یادرکھنے کے قابل ہے کہ سعادت کی اس اصطلاح کا یونانی اصطلاح happiness سے کوئی تعلق نہیں ہے، خوشی اور مسرت کا یونانی مفہوم اور ہے اور قرآن مجید کا مفہوم سعادت کا اور ہے۔ فلاسفہ اسلام یا مفکرین اسلام جب سعادت کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو بعض سطح بین حضرات کو غلط فہمی ہو جاتی ہے کہ شاید وہ یونانی اصطلاح happiness کا ترجمہ سعادت کر رہے ہیں حالانکہ یہ دونوں الگ الگ اصطلاحات ہیں۔ ایک مشہور حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اخلاق اور سعادت کے تعلق کو یوں واضح کیا ہے کہ ''من سعادۃ المرء حسن الخلق '' یہ حدیث امام بیہقی نے روایت کی ہے کہ انسان کی سعادت کا ایک پہلو یہ بھی ہے، سب سے اہم پہلو یہ ہے کہ اس کا اخلاق اچھا ہو۔ گویا حسن اخلاق سعادت کا لازمی تقاضا ہے اور حسن اخلاق لازمی نتیجہ سعادت ہے۔

قرآن مجید نے جہاں جگہ جگہ سعادت اور سعید کا ذکر کیا ہے، جہاں جگہ جگہ شقی اور شقاوت کا تذکرہ کیا ہے وہاں قرآن مجید نے محاسن اخلاق بھی بیان فرمائے ہیں اور رذائل اخلاق بھی یاد دلائے ہیں۔ مکارم اخلاق کی فہرست قرآن کریم میں بہت طویل ہے، مختلف آیات میں، مکی اور مدنی دونوں میں احسان کا تذکرہ کثرت سے ملتا ہے۔ ذوی القربی یعنی رشتہ داروں کے حقوق کو پورا کرنا، اُن پر خرچ کرنا، ان کی ضروریات کو پورا کرنا، اس کا تذکرہ ہے۔ قرآن حکیم میں صبر اور شکر کی تلقین جگہ جگہ ہے، معافی اور غصہ کو پی جانے کا حکم ہے۔ اسی طرح سے برائیوں سے بچنے کا، فحشاء اور منکر سے روکنے کا، بغی اور بدگمانی سے بچنے کا، غیبت سے باز رہنے کا جگہ جگہ حکم دیا گیا ہے۔ قرآن مجید میں یہ اخلاقی تعلیمات نہ صرف الگ الگ بیان کی گئی ہیں، مختلف آیات میں ان کا تذکرہ ہوا ہے بلکہ ان تمام اخلاقی اصولوں اور تعلیمات کو قانونی احکام سے وابستہ کیا گیا ہے۔

یہ بات میں پہلے بھی عرض کر چکا ہوں کہ اسلامی تعلیم میں قانون اور اخلاق دو متعارض اور متضاد چیزیں نہیں ہیں، یا دو ایسی متوازی جدولیں نہیں ہیں جو ساتھ ساتھ آگے بڑھتی ہوں اور ان کا آپس میں کوئی تعلق نہ ہو، بلکہ یہ دونوں ایک دوسرے کے مُکمل (بکسر المیم یعنی تکمیل کنندہ) ہیں، قانون کی بنیاد اخلاق پر ہے اور اخلاق کے تقاضوں پر عمل درآمد کے لیے اسلامی قانون پر عمل درآمد ضروری ہے۔ یہ ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص اسلام کے احکام پر، شریعت کے عملی احکام پر عمل نہ کرتا ہو اور اسلام کے معیار اخلاق پر فائز ہو جائے، یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی شخص اخلاق کے اعلیٰ معیار پر قائم ہو، اس معیار پر جس کو شریعت تسلیم کرتی ہے اور وہ شریعت کے عملی احکام پر کاربند نہ ہو۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ اگر ایک پر عمل کیا جائے گا تو دوسرے پر عملدرآمد کا سامان خود بخود پیدا ہوگا۔

یہ اخلاق جن کی تفصیل احادیث اور قرآن حکیم کی مختلف آیات میں بیان ہوئی ہے ان پر جب ائمہ اسلام نے علمی انداز سے غور کیا، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، حجۃ الاسلام امام غزالی اور ان سے پہلے بہت سے حضرات نے تو انہوں نے ان تمام تصورات کو ایک خالص علمی اور فکری انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی۔ اسی طرح کوشش کی جس طرح فقہاء نے فقہی احکام کو مدون کیا، جس طرح متکلمین نے عقائد اسلام کو مدون کیا، جس طرح علمائے اصول نے اصول فقہ کے احکام مرتب کیے، مفسرین نے تفسیر کے احکام مرتب کیے، اسی طرح علمائے اخلاق نے اخلاقی احکام پر تفصیلات مرتب کیں۔ امام غزالی کا کہنا یہ ہے کہ یہ سارے اخلاق دراصل چار بنیادوں کی مختلف شاخیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ اخلاق ایک بڑا سایہ دار اور ثمر آور درخت ہے جس کے چار بڑے بڑے تنے ہیں اور ان چاروں تنوں سے ساری شاخیں نکلی ہیں تو ایسا کہنا امام غزالی کے تصور کے عین مطابق ہوگا۔ امام غزالی کے خیال میں چار امہات اخلاق، جن میں سب سے پہلا اخلاق حکمت، دوسرا شجاعت، تیسرا عفت اور چوتھا عدل یا عدالت ہے۔

حکمت سے مراد وہ صلاحیت ہے جس کے ذریعے انسان اپنے تمام خود اختیارانہ کاموں میں، غلط اور صحیح کا، خطا اور صواب کا تعین کر سکے۔ انسان یہ فیصلہ کر سکے کہ کیا چیز اخلاقی اعتبار سے درست ہے اور کیا اخلاقی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب اس کو شریعت کے احکام کا علم ہو، شریعت کے مکارم اخلاق سے گہری واقفیت ہو، اس گہری واقفیت

اور عملدر آمد کے نتیجے میں ایک ایسا ذہن تشکیل پاتا ہے جو بقیہ تمام معاملات میں خود بخود فیصلہ کرتا رہتا ہے کہ کونسا قدم صحیح ہے اور کونسا غلط ہے۔ انسان کو زندگی میں ہر وقت، شب و روز ایسے مسائل پیش آتے ہیں جس میں اس کو یہ طے کرنا ہوتا ہے کہ کیا چیز اخلاقی اعتبار سے صحیح ہے اور کیا اخلاقی اعتبار سے ناپسندیدہ ہے۔

اگر انسان کو شریعت کے معاملات میں بصیرت ہو، اگر وہ شریعت کے اخلاق کو سمجھ چکا ہو تو اس کے لیے یہ فیصلہ بہت آسان ہو جاتا ہے کہ کیا چیز صحیح ہے اور کیا غلط ہے۔ اسی صلاحیت کو امام غزالی اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے حکمت کے لفظ سے یاد کیا ہے۔ قرآن کریم میں بھی حکمت کا تذکرہ بار بار آیا ہے، ''یعلمه الکتاب و الحکمة'' قرآن حکیم میں جس حکمت کا ذکر ہے وہ بہت عام ہے، اس میں سنت بھی شامل ہے، اس میں وہ فہم بصیرت بھی شامل ہے جو اللہ تعالیٰ کسی انسان کو عطا فرماتا ہے۔ اس حکمت میں شریعت کے بارے میں وہ تفقہ بھی شامل ہے جو شریعت کا مطالعہ کرنے کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے۔

عدل سے مراد وہ طبعی توازن ہے جس کے ذریعے انسان اپنے غضب اور شہوات کو کنٹرول میں رکھ سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر قوت غضبیہ بھی رکھی ہے، ناپسندیدہ باتوں کو دیکھ کر اس کے دل میں شدید ردعمل پیدا ہوتا ہے، اس کے اندر خواہشات ہیں جو اگر حد میں نہ رہیں تو پریشانیوں میں مبتلا کرتی ہیں۔ ان خواہشات کو، غضب کے تقاضوں کو، اور انسان کے ہوی اور ہوس کو اعتدال میں کیسے رکھا جائے، اس کے لیے ایک صفت درکار ہے جو اس طبعی توازن اور اعتدال سے عبارت ہے جو شریعت پر عمل کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے، اس صفت کو عدل کہا گیا ہے۔

تیسری چیز شجاعت ہے، جس کو امام غزالی امہات اخلاق میں تیسری بنیادی صفت قرار دیتے ہیں، شجاعت سے مراد انسان کی وہ عاقلانہ اور دانشمندانہ صلاحیت ہے جس کے ذریعے وہ اپنی قوت غضبیہ کو عقل اور شرع کے تابع رکھتا ہے۔ اگر اس کا غضب عقل اور شریعت کے تابع نہ ہو تو وہ خود بھی تباہ ہوگا اور دوسروں کو بھی برباد کرے گا۔ شجاعت سے مراد جیسا کہ بعض احادیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، یہ ہے کہ انسان اپنے آپے میں رہے اور کسی بھی ناپسندیدہ صورتحال کے موقع پر اپنے جذبات اور احساسات کو عقل اور شریعت کے تابع رکھے۔

چوتھی صفت عفت ہے جو انسان کی خواہشات اور شہوات کو کنٹرول میں رکھتی ہے اور اس کو شریعت اور عقل کے مطابق ڈھالتی ہے۔ اگر یہ چاروں بنیادی اخلاق نہ ہوں، اگر اخلاقی اور انسان کی مزاجی اور ذہنی قوتوں کو کنٹرول میں رکھنے والی یہ چاروں لگامیں نہ ہوں تو پھر مکارم اخلاق کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا۔

امام غزالی نے قوت غضبیہ اور قوت شہوانیہ، ان دونوں کو بیان کرنے کے لیے شکاری کتے کی مثال دی ہے۔ اگر کتے کو سدھالیا جائے تو وہ بہت سے مفید کام کرتا ہے، اس کے ذریعے شکار کیا جاسکتا ہے، جو جائز ہے، اس سے جائز روزی حاصل ہوتی ہے، لیکن اگر اس کو نہ سدھایا جائے تو وہ پریشان کرتا ہے، کام بگاڑتا ہے۔ انسان کو اس کی وجہ سے تکلیف ہوتی ہے۔ اسی طرح سے یہ چاروں بنیادی اخلاق انسان کو کنٹرول کرتے ہیں اور اس کے تمام احساسات اور جذبات کو حدود میں رکھتے ہیں۔

جس طرح مکارم اخلاق لامتناہی ہیں اسی طرح منکرات اخلاق بھی بے شمار ہیں اور ان کے بہت سے درجات ہیں۔ مکارم اخلاق اس لیے لامتناہی ہیں کہ وہ دراصل اللہ تعالیٰ کے اخلاق کا پرتو ہیں۔ ''صبغة اللّٰه ومن احسن من اللّٰه صبغة'' اللہ کے رنگ میں رنگ جاؤ، اللہ کے رنگ کو اختیار کرو، اس لیے کہ اللہ کے رنگ سے بہتر کس کا رنگ ہوسکتا ہے۔ لہٰذا جس طرح مکارم اخلاق لامتناہی ہیں اس لیے کہ اخلاق الٰہی لامتناہی ہیں، اسی طرح منکرات اخلاق کے بھی بے شمار درجات ہیں، اور احادیث میں ان سب سے بچنے کی دعا فرمائی گئی ہے۔ ''اللھم جنبنی منکرات الأخلاق '' یہ امام ترمذی کی روایت ہے۔ ایک حدیث بیان ہوئی ہے جس میں یہ دعا اور یہ جملہ استعمال ہوا ہے۔

ان منکرات اخلاق سے بچنا اور مکارم اخلاق سے متصف ہونا ہی فرد کی تربیت کا ہدف ہے۔ ان مکارم اخلاق کی فہرست بہت طویل ہے، خود امام غزالی نے تقریباً تیس عنوانات کے تحت ان سب چیزوں کو بیان کیا ہے تو بطور مثال کے بیان کیا ہے۔ یہ بیان کرنے کے بعد وہ یہ کہتے ہیں کہ حسن اخلاق کا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان کمال حکمت اور کمال اعتدال سے کام لے، کمال حکمت اور کمال اعتدال مکارم اخلاق کی کنجی ہے۔ قوت غضب کے استعمال میں اگر غضب حق کے لیے ہے تو وہ اعتدال اور حکمت کے مطابق ہے۔ اگر غضب اپنی ذات کے لیے

ہے تو ایک حد تک جائز ہے، اس کے بعد ناپسندیدہ اور ناجائز کی حدود شروع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح سے قوت شہوانیہ ہے، اگر جائز حدود کے اندر استعمال ہو، اس مقصد کے لیے استعمال ہو کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جسم عطا فرمایا ہے، اس جسم کا تحفظ، اس کی بقاء شریعت پر عملدرآمد کے لیے ناگزیر ہے۔ اگر صحت نہیں ہوگی تو روزہ کیسے رکھوں گا۔ اگر صحت نہیں ہوگی تو اللہ کے احکام پر عملدرآمد کیسے کروں گا۔ اگر اس نیت سے اپنے جسم کی، اپنے جسمانی تقاضوں کی حفاظت کرتا ہے تو یہ شریعت کے عین مطابق ہے۔

یہ اعتدال دو طریقوں سے حاصل ہو سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے کچھ خاص بندے تو ایسے ہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ فطری طور پر یہ اخلاق عطا فرما دیتا ہے، وہ پیدائش سے ہی بڑے اچھے ہوتے ہیں، دیکھنے والا محسوس کرتا ہے کہ یہ بچہ بچپن ہی سے اخلاق اور کردار کے اونچے مقام پر فائز ہے، ایسے لوگوں کی پوری جوانی ستھری اور پاکیزہ گزرتی ہے۔ بے داغ زندگی گزارتے ہیں۔ ان کے برعکس کچھ لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ جو معاشرے میں موجود منفی قوتوں سے اثر لیتے ہیں، معاشرے میں موجود مادی رجحانات سے جلد متاثر ہو جاتے ہیں۔ معاشرے میں موجود بدی کی قوتوں کو دیکھ کر ان سے سبق سیکھتے ہیں، ایسے لوگوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ مکارم اخلاق کو حاصل کرنے کے لیے کوشش کریں، جدوجہد کریں۔ ہر اچھی چیز کو سیکھنے کے لیے کوشش کرنی پڑتی ہے۔

مکارم اخلاق کو حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے رذائل اخلاق کو نکالا جائے۔ رذائل اخلاق کو، منکرات اخلاق کو ختم کیا جائے۔ اسے ختم کرنے کے لیے کچھ تدابیر شریعت نے بتائی ہیں کچھ تدابیر اکابر اسلام نے، تربیت اور اخلاق کے ماہرین نے تجویز کی ہیں، جو تجاویز ماہرین اخلاق نے تجویز کی ہیں ان کی حیثیت ایک اجتہادی رائے کی ہے۔ ہر دور کے ماہرین اخلاق اور ماہرین تربیت اس سے اختلاف بھی کر سکتے ہیں، دلائل کے ساتھ نظر ثانی بھی کر سکتے ہیں، ترمیم واضافہ بھی کر سکتے ہیں۔ جو احکام یا تدابیر شریعت نے بتائی ہیں ان پر ہر دور میں عملدرآمد کیا جائے گا۔

حلال وحرام کی حدود دراصل مکارم اخلاق کا راستہ آسان بنانے اور منکرات اخلاق کا راستہ روکنے کے لیے ہیں۔ شریعت نے جہاں جہاں حلال وحرام کی حدود بیان کی ہیں، وہ اسی

غرض کے لیے ہیں کہ منکرات اخلاق کے راستوں کو بند کیا جائے اور مکارم اخلاق کے راستوں کو کھولا جائے، شریعت نے تعلیم و تربیت کا حکم دیا، شریعت نے عبادات کا حکم دیا، شریعت نے بہت سے مستحبات کی تعلیم دی، ان سب کا مقصد مکارم اخلاق کا حصول ہے۔ بعض حضرات یہ سمجھتے ہیں۔ اور یہ خیال بعض انتہا پسندانہ خیال رکھنے والے لوگوں کی تحریروں یا طرز عمل یا ان کے بارے میں مشہور کہانیوں اور بے بنیاد قصوں سے پیدا ہوا ہے۔ کہ شریعت کا مقصود یہ ہے کہ انسان کے اندر جو حیوانی رجحانات یا خواہشات ہیں، مثلاً بھوک ہے، پیاس ہے، دوسری ضروریات ہیں، ان کو بالکلیہ ختم کر دیا جائے اور سرے سے مٹا دیا جائے، ایسا درست نہیں ہے۔ ایسا کرنا سنت رسولؐ کے خلاف ہے، اسلام کے مزاج اور شریعت کی روح سے متعارض ہے۔ ان صفات کو ختم کرنا یا ان کا قلع قمع کرنا مقصود نہیں ہے، جس عمل یا کوشش کو صوفیاء کی اصطلاح میں مجاہدہ کہا گیا ہے اس سے مراد وہ شعوری کوشش ہے جس کے نتیجے میں ان اخلاق کو، ان رجحانات کو حدود کے اندر رکھا جائے اور عقل اور شریعت کے مطابق بنایا جائے۔

مکارم اخلاق کچھ لوگوں میں فطری اور طبعی طور پر موجود ہوتے ہیں، مکارم اخلاق جہاں بھی پائے جائیں وہ قابل تحسین ہیں، اسلام کی شریعت نے ان کو پسند کیا ہے، ان کا اعتراف کیا ہے، حاتم طائی کی بیٹی کا قصہ مشہور ہے، ایک جنگ میں جو اس قبیلے کے خلاف لڑی گئی تھی جس سے حاتم طائی کی بیٹی کا تعلق تھا، حاتم طائی کی بیٹی کی جہاں رشتہ داری تھی، اس کے خلاف جنگ ہوئی، دشمنوں کو شکست ہوئی اور میدان جنگ میں جو لوگ موجود تھے وہ قید کر کے مدینہ منورہ لائے گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگلے دوسرے دن جنگی قیدیوں میں جو خواتین یا بچے تھے ان کی حالت معلوم کرنے کے لیے خود تشریف لے گئے۔ وہاں ایک خاتون بڑی باوقار معلوم ہوتی تھیں اور لگتا تھا کہ یہ خاتون کسی بہت اونچے خاندان سے تعلق رکھتی ہے، اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے کہا کہ میں اپنے قبیلہ کے سردار کی بیٹی ہوں، اپنی قوم کے سردار کی بیٹی ہوں، میرے والد لوگوں کی حمایت کیا کرتے تھے، کمزوروں کی مدد کیا کرتے تھے، قیدیوں کو چھڑایا کرتے تھے، بھوکوں کو کھانا کھلایا کرتے تھے، امن و امان قائم رکھنے میں کوشاں رہتے تھے، انھوں نے کبھی کسی سوالی کا سوال نہیں ٹالا، میں حاتم طائی کی بیٹی ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اے لڑکی! یہ تو واقعی مسلمانوں کے اور اہل ایمان کے اخلاق ہیں" پھر

آپ نے فرمایا ''خلوا عنھا'' اس لڑکی کو چھوڑ دو ''فان اباھا کان یحب مکارم اخلاق وان اللّٰہ یحب مکارم الأخلاق'' اس لڑکی کا باپ مکارم اخلاق کو پسند کرتا تھا اور اللہ بھی مکارم اخلاق کو پسند کرتا ہے۔ اس پر ایک صحابی نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! کیا واقعی اللہ تعالیٰ مکارم اخلاق کو پسند کرتے ہیں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے جنت میں وہی داخل ہوگا جس کا اخلاق اچھا ہوگا''۔ اس سے پتہ چلا کہ مکارم اخلاق جہاں بھی ہوں وہ قابل تعریف ہیں اور ان کو شریعت پسند کرتی ہے۔

مکارم اخلاق کے بارے میں شریعت نے دو معیار بیان کیے ہیں، ایک معیار تو نظری اور علمی معیار ہے جو کتاب اور سنت کے دفاتر میں موجود ہے، جس کی ائمہ اسلام نے علمی وضاحت کی، جس کا مختصر سا خلاصہ میں نے بیان کیا۔ مکارم اخلاق کا دوسرا معیار عملی ہے جو ذات رسالتِ مآب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے طرز عمل سے عبارت ہے، جتنے امہات اخلاق ہیں، جتنے محاسن اخلاق ہیں وہ سب کے سب بدرجہ اتم اور بدرجہ کمال ذات رسالت مآب میں موجود ہیں۔ جو شخص حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے معیار کے جتنا قریب ہے وہ اخلاقی اعتبار سے اتنا اونچا ہے، جتنا دور ہے اتنا نیچا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ایک چوکھٹہ ہے، جو جتنا پورا ہے اتنا کھرا ہے، جتنا چھوٹا ہے اتنا کھوٹا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اخلاق قرآن مجید کا چلتا پھرتا نمونہ تھا۔ یہ مشہور حدیث تو ہم سب نے سنی ہے جس میں حضرت عائشہ صدیقہ نے فرمایا کہ ''کان خلقہ القرآن'' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق وہی تھے جو قرآن کریم میں لکھے ہوئے ہیں۔ گویا آپ کی ذات ایک چلتا پھرتا قرآن تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اکابر اسلام نے ہمیشہ کوشش کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور طرز عمل کو اس طرح عام کیا جائے، اس طرح عامۃ الناس کے سامنے بیان کیا جائے کہ اسلامی اخلاق اور رویے کا ایک چلتا پھرتا نمونہ ہمارے سامنے آ جائے، وہ چلتا پھرتا نمونہ جب ہمارے سامنے آجائے تو انسان کے لیے مکارم اخلاق پر عملدرآمد کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

انسانوں کی غالب ترین اکثریت کی کمزوری یہ ہے کہ وہ کسی نظریے سے کم متاثر ہوتے ہیں، کسی خیال اور فکر سے کم متاثر ہوتے ہیں، حقیقت سے زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ آپ اعلیٰ

سے اعلیٰ نظریہ، اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم اور اعلیٰ سے اعلیٰ فکر کو صرف نظری انداز میں بیان کریں تو بہت کم لوگ اس سے اتفاق کریں گے، لیکن اسی حقیقت کو چلتا پھرتا دکھا دیں، جو کام کرنا چاہتے ہیں وہ کر کے سامنے رکھ دیں تو غالب ترین اکثریت اس سے متاثر ہوتی ہے اور بڑی تعداد میں لوگ اس کو قبول کر لیتے ہیں۔ اس لیے قرآن مجید نے جہاں جہاں مکارم اخلاق کی اصولی تعلیم دی ہے، وہاں مختلف انبیاء علیہم السلام کی زندگیوں کے نمونے بھی سامنے رکھے ہیں۔ یہ چھبیس شخصیتیں جن کا تذکرہ قرآن مجید میں جا بجا کیا گیا ہے، یہ چھبیس بڑے بڑے مکارم اخلاق کے مظہر ہیں جو چلتے پھرتے نظر آتے ہیں اور ان سب کا مجموعہ ذات رسالت مآب ہے۔ جن کے مکارم اخلاق خود قرآن مجید میں بھی جگہ جگہ بیان ہوئے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے مختلف پہلو قرآن مجید میں ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ریکارڈ کر دیے گئے ہیں۔

یوں یہ دونوں مل کر اس مقصد کی تکمیل کرتے ہیں جو قرآن مجید حاصل کرنا چاہتا ہے یعنی مکارم اخلاق کی تکمیل۔ جب مکارم اخلاق کی تکمیل ہو جاتی ہے تو بر و احسان اور سعادت کا وہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے جس کے حصول کے لیے انسانیت سرگرداں رہی ہے۔ یونان کے فلسفیوں سے لے کر ہندوستان کے رشیوں تک، اور رومی قانون دانوں سے لے کر دور جدید کے ماہرین تک، انسان جس چیز کے حصول میں سرگرداں رہا ہے وہ یہی ہے کہ انسان کو اصلی اور حقیقی میں کامیابی کیسے حاصل ہو۔ جس چیز کو وہ خوبی سمجھتا ہے وہ کیا ہے اور کیسے حاصل ہو سکتی ہے، جس چیز کو وہ کامیابی قرار دیتا ہے وہ کیا ہے اور اس کو حاصل کرنے کا راستہ کیا ہے۔ یہی وہ سوال ہے جس کا جواب پوری شریعت اور شریعت کی ساری تعلیم ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے ایک جگہ لکھا ہے کہ بر یعنی نیکی کی جامع ترین قسم جو تمام خوبیوں کو، تمام مکارم اخلاق کو، سعادتوں کی تمام جہتوں کو محیط ہے، اس کی بنیاد تین اصولوں پر ہے، توحید، تصدیق رسالت اور شریعت الٰہیہ کے سامنے سر تسلیم خم کرنا۔ اگر یہ تینوں چیزیں پوری ہو جائیں تو انسان مکارم اخلاق کے مقصد کو آسانی سے حاصل کر سکتا ہے اور انسانیت کی اس تڑپ کو دور کر سکتا ہے جو ہر دور میں اور ہر علاقے میں حساس انسانوں کو پریشان کرتی رہی ہے۔ بر کی حقیقت بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے لکھا ہے کہ بر میں وہ تمام اعمال شامل ہیں جو انسان اس لیے کرتا ہے کہ وہ اللہ کے حکم کے مطابق اور اللہ کے بیان کیے ہوئے عمل سے

اپنے کو ہم آہنگ کر لے، لہٰذا ہر وہ عمل جو دنیا و آخرت یا ان میں سے کسی ایک کے لیے کسی بہتری کا ذریعہ بنتا ہے وہ عمل بر یعنی نیکی میں شامل ہے۔ نیکی سے مراد صرف خالص مذہبی اعمال نہیں ہیں، بلکہ بر سے مراد یا نیکی سے مراد ہر وہ اچھا عمل ہے جس کا اچھا نتیجہ دنیا یا آخرت میں نکلے۔ چونکہ آخرت دائمی اور ازلی اور ابدی ہے اس لیے آخرت کا نتیجہ بھی ابدی اور ازلی ہے، اس لیے اخروی نتیجہ لامحالہ دنیوی نتائج سے افضل ہے۔ اسی طرح سے ہر وہ عمل جس سے انسانوں کے معاملات میں بہتری پیدا ہو، انسانوں کی زندگی میں بہتری آئے، جسے کہتے ہیں انگریزی میں quality of life بہتر ہو، وہ عمل بھی شاہ صاحب کی رائے میں بر اور نیکی کا عمل ہے۔ اس لیے کہ یہ جذبہ اللہ نے انسان کے اندر رکھا ہے کہ وہ اپنے معاملات کو بہتر سے بہتر بنانا چاہتا ہے، اپنے طرز زندگی کو مزید آرام دہ اور نفیس بنانا چاہتا ہے۔ جائز طریقے سے، اخلاقی حدود کے اندر یہ مقصد حاصل کیا جائے تو یہ ایک نیک مقصد ہے اور اس کو نیکی شمار کیا جائے گا۔ اسی طرح سے ہر وہ عمل جو انسان کو اللہ کے حضور جوابدہی کے لیے تیار کرے اور اس کی عقل و بصیرت پر اگر کوئی پردہ پڑا ہوا ہے اس کو ہٹا دے یا کم کر دے وہ بھی نیکی میں شامل ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے بر کے عنوان سے جو کچھ بیان کیا ہے وہ مشرق و مغرب کے بیشتر مفکرین کے تصورات کا وہ خلاصہ ہے جس کو انھوں نے اسلام اور شریعت سے ہم آہنگ کر کے بیان کیا ہے۔ یونانیوں نے جو لکھا، ہندوستان کے مفکرین نے جو سوچا، آج کے مغربی مفکرین جو سوچتے ہیں یا چاہتے ہیں اور علمائے اسلام نے جو کچھ سوچا اور سمجھا اس سب کی روح یا عطر نکال کر انھوں نے اس طرح ایک جامع تصور میں سمو دیا ہے کہ اس سے شریعت کی جامعیت اور تکمیلیت مکمل طور پر سامنے آتی ہے۔ اسی طرح سے گناہ یا اثم سے مراد ہر وہ عمل ہے جو ان سب کی ضد ہو، ہر وہ عمل جو انسان کو شیطانی خواہشات کے قریب لے جائے، جو انسانوں کے لیے برا ہو، جو ارتفاقات میں اختلال پیدا کرے یعنی انسانوں کی اس کوشش کو ناکام بنائے کہ ان کے زندگی کے معاملات بہتر اور زیادہ مکمل ہوں، یا انسان کی عقل و بصیرت پر اس سے پردہ پڑ جائے، ایسا ہر عمل شریعت کی نظر میں گناہ ہے اور ناپسندیدہ ہے۔

فرد جب اخلاق کے حصول کی کوشش کرتا ہے تو سب سے پہلا کام اس کو ضبط نفس کا کرنا

پڑتا ہے۔ ظاہر ہے خواہشات اور اہواء سے بچنے کا کام ضبط نفس کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال نے بھی جہاں خودی کی تکمیل کے مراحل و مدارج بتائے ہیں وہاں ضبط نفس کو بہت اہمیت سے بیان کیا ہے۔ ضبط نفس کے بغیر تربیت نہیں ہو سکتی، ضبط نفس کے بغیر خودی کی تعمیر و تکمیل کا عمل ممکن نہیں ہے۔ ضبط نفس کا ایک درجہ تو وہ ہے جو شریعت کے محرمات سے اجتناب کے نتیجے میں پیدا ہو جاتا ہے۔ شریعت کی مکروہات سے بچنے کی کوشش کی جائے تو ضبط نفس خود بخود پیدا ہو جائے گا۔ لیکن بعض اوقات معاشرے میں بدی کی قوتیں اتنی قوی اور بااثر ہوتی ہیں کہ ان قوتوں سے بچنے کے لیے کچھ اضافی ہدایات بھی دینی پڑتی ہیں۔ مثال کے طور پر کسی تفریح گاہ میں جانا، بازار میں جانا، کسی پارک میں ٹہلنا یا جھولنا اچھا کام ہے۔ اس میں کوئی قباحت نہیں ہے، اور اگر انسان صحت اور ورزش کی نیت سے کسی تفریح گاہ میں جائے تو یہ کام شریعت میں پسندیدہ ہے، لیکن اگر کسی جگہ ایسے مقامات ہوں جہاں بداخلاقی ہو رہی ہو، جہاں بداخلاقی کا ارتکاب کرنے والے کثرت سے جمع ہوتے ہوں وہاں جانے سے انسان کو احتراز کرنا چاہیے۔ ضبط نفس کے خلاف ہے، تربیت کے کام پر منفی اثرات ہو سکتے ہیں، اس لیے اگر کوئی ماہر تربیت وہاں جانے سے روک دے تو یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ شریعت نے تو پارک میں جانے سے نہیں روکا، قرآن حکیم میں تو باغ میں جانے سے منع نہیں کیا گیا، حدیث میں تو منع نہیں کیا گیا، پھر فلاں بزرگ نے کیوں منع کیا ہے۔ اس طرح کا اعتراض محض لغو ہے اور تربیت کے تقاضوں کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ اصل مقصد یہ ہے کہ "قد افلح من زکھا وقد خاب من دساھا"، نفس کی قوتوں کو پاکیزہ بنانا اور ان کو آلودہ ہونے اور مزید آلودہ ہونے سے روکنا یہ پہلا قدم ہے جو ضبط نفس کے لیے ناگزیر ہے۔

ضبط نفس کے لیے جہاں شریعت نے محرمات سے بچنے کا حکم دیا ہے وہاں عبادات کی تعلیم بھی دی ہے۔ عبادت ایک تو وہ اصل اور حقیقی عبادت ہے جو انسان دن میں پانچ وقت کرتا ہے، رمضان میں روزے رکھتا ہے، زکوٰۃ کی شکل میں کرتا ہے، حج کرتا ہے، تلاوت قرآن کرتا ہے، عبادت کرتا ہے۔ لیکن ایک اور مفہوم کے مطابق پوری زندگی عبادت ہو سکتی ہے اگر شریعت کے مطابق گزاری جائے، شریعت کے مقاصد کو سامنے رکھ کر گزاری جائے۔

یہاں عبادت سے مراد عبادت کا وہ محدود یا خاص مفہوم ہے جس کی حقیقت ہے غایۃ

التذلل والاستسلام ۔یہ علمائے اسلام نے عبادت کی تعریف کی ہے۔یعنی اللہ کے حضور انتہائی عاجزی کا اظہار اور اللہ کے احکام کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کا مکمل مظاہرہ، یہ مظاہرہ جسم کے ساتھ بھی ہو، زبان سے بھی ہو، دل سے بھی ہو اور جذبات واحساسات کے ساتھ بھی ہو۔ جب یہ مظاہرہ اللہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق کیا جاتا ہے تو یہ انسانوں کو انسانوں کا غلام بننے سے محفوظ رکھتا ہے۔تکبر واستعلاء سے انسانوں کو باز رکھتا ہے۔ جب انسان اللہ سے مانگتا ہے تو مانگنا بھی تذلل اور عاجزی کا اظہار ہے، یہی وجہ ہے کہ فرمایا گیا ''الدعاء مخ العبادة'' کہ عبادت کی روح اور مغز یہ ہے کہ اللہ سے مانگا جائے اور اللہ کے علاوہ کسی اور سے نہ مانگا جائے۔

عبادت کے لیے شریعت نے پاکیزگی کا حکم بھی دیا ہے، پاکیزگی خود ایک عبادت ہے۔ غالبًا اسلام کے علاوہ کسی اور مذہب میں پاکیزگی کو، صفائی اور ستھرائی کو اس طرح عبادت کا حصہ نہیں بنایا گیا جس طرح اسلام میں بنایا گیا ہے۔ باطنی پاکیزگی کے دعویدار تو بہت سے مذاہب ہیں، لیکن جسمانی پاکیزگی کا وہ تصور کم پایا جاتا ہے جس کی قرآن مجید نے اور احادیث نے تعلیم دی ہے۔ جب انسان جسمانی طور پر پاکیزگی اختیار کرتا ہے تو اس کا اثر باطنی پاکیزگی پر بھی پڑتا ہے۔ظاہری پاکیزگی ایک رمز ہے باطن کی گندگی کو صاف کرنے کے لیے۔انسان بہت سے کام ایسے کرتا ہے جو طبعًا ناپسندیدہ ہیں، جو طبعی اور فطری طور پر انسانوں کو ان کے حیوانی پس منظر سے وابستہ کرتے ہیں، اس گندگی کو صاف کرنے کے لیے، اس مرحلے سے نکل کر دوبارہ ملکوتیت کے مرحلہ میں داخل ہونے کے لیے جسمانی طہارت ناگزیر ہے۔ اس پاکیزگی سے ایک نئے مرحلے میں داخل ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ جب انسان عبادت کی خاطر وضو کرتا ہے اور عبادت کی نیت سے مصلے پر کھڑا ہوتا ہے تو گویا ایک نئے مرحلے میں داخل ہو رہا ہوتا ہے اور اس نئے مرحلے میں داخلے کا احساس بیدار اور تازہ کرنے کے لیے جسمانی پاکیزگی کا حکم دیا گیا ہے۔

انسانوں کا مزاج یہ ہے کہ جب انسان کسی نئے مرحلے میں داخل ہو رہا ہوتا ہے تو جسم کو بھی پاکیزہ اور تازہ کرتا ہے اور لباس بھی پاکیزہ اختیار کرتا ہے۔ جب بچہ اس دنیا میں آتا ہے تو اس کو غسل دینے کے بعد نیا لباس پہنایا جاتا ہے۔ جب کوئی تقریب ہوتی ہے تو انسان غسل کر

کے نیا لباس پہنتا ہے۔ شادی ہوتی ہے تو غسل کر کے نیا لباس پہنتا ہے۔ جب کسی نوجوان کو ملازمت ملتی ہے تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ملازمت پر جانے سے قبل وہ نوجوان غسل کرتا ہے اور نیا لباس پہن کر ملازمت پر جاتا ہے۔ ان مثالوں سے واضح ہو جاتا ہے کہ جسم اور لباس کی پاکیزگی سے انسان میں ایک نئے پن کا قوی احساس پیدا ہوتا ہے اور اس نئے پن کے احساس تلے وہ نئی زندگی کا آغاز کرتا ہے۔

اللہ کے حضور ہر حاضری ایک نئی زندگی ہے۔ روحانیات اور عالم ملکوتیت سے تعلق کے باب میں ہر حاضری سے ایک نئی زندگی ملتی ہے، ایک نئی لیز آف لائف حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا طہارت اور پاکیزگی کی ظاہری اور جسمانی اہمیت کے ساتھ ساتھ داخلی، باطنی اور نفسیاتی اہمیت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

شریعت نے بعض خاص حالات میں غسل کا یا حکم دیا ہے یا تلقین کی ہے۔ عام حالات میں وضو کافی ہے۔ وضو میں صرف ان اعضاء کا دھونا کافی قرار دیا گیا ہے۔ جن سے انسان عام طور پر مادی آلائشوں، بہیمی سرگرمیوں اور شیطانی محرکات کی بجا آوری میں کام لیتا ہے۔ یوں ان اعضاء کو دھو کر صاف کر لینے سے ان آلائشوں کے اثرات بھی صاف ہو جاتے ہیں جن میں ان اعضاء کو ملوث کیا گیا تھا۔

جسمانی اور روحانی طہارت کے بعد بارگاہ الٰہی سے قربت اور وہاں حاضری کا مرحلہ آتا ہے۔ تجربہ شاہد ہے کہ جتنے اہتمام، تیاری اور اخلاص نیت سے نماز کی تیاری کی جاتی ہے اتنا ہی احساس حضوری بڑھتا ہے۔ بندہ کا فرض تو یہ تھا کہ دن رات میں کم از کم پچاس بار حاضری کا شرف حاصل کرتا، لیکن شارع نے بندوں کی کمزوری اور غفلت شعاری کی عادت کے پیش نظر پانچ ہی کو پچاس کے قائم مقام قرار دے دیا۔ یوں بھی اس کے ہاں ایک مخلصانہ نیکی پر دس گنے اجر کا وعدہ کیا گیا ہے۔

امام غزالی نے کیمیائے سعادت میں عبادت یا بندگی کے چار اہم اور بڑے بڑے ستون گنوائے ہیں۔ ان کو انھوں نے ارکان چہارگانہ بندگی کے عنوان سے بیان کیا ہے:

۱۔ رکن اوّل: عبادت

۲۔ رکن دوم: معاملات

۳۔ رکن سوم: مہلکات، یعنی تباہ کن اخلاق جن سے اجتناب ضروری ہے
۴۔ رکن چہارم: منجیات، یعنی وہ پسندیدہ اخلاق جن کا حصول دنیا اور آخرت میں نجاست کے لیے ناگزیر ہے۔

رکن اول، یعنی عبادات کے بڑے بڑے شعبے دس ہیں۔ ا۔ عقیدہ کی درستگی ۲۔ طلب علم ۳۔ طہارت و پاکیزگی ۴۔ نماز ۵۔ روزہ ۶۔ زکوٰۃ ۷۔ حج ۸۔ تلاوت قرآن ۹۔ ذکر الٰہی ۱۰۔ اوراد و وظائف۔

رکن دوم، یعنی معاملات کے بھی دس بڑے بڑے شعبے ہیں۔ یعنی: ا۔ آداب طعام ۲۔ آداب نکاح و خانگی امور ۳۔ آداب کسب و تجارت ۴۔ طلب حلال ۵۔ انسانوں سے روابط اور تعلقات کے آداب ۶۔ تنہائی کے آداب۔ ۷۔ آداب سفر ۸۔ آداب سماع ۹۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ۱۰۔ ریاست اور معاشرہ کے معاملات، یعنی تدبیر مدن۔

اسی طرح رکن سوم کے، یعنی مہلک اور ناپسندیدہ اخلاق جن سے اجتناب ضروری ہے، دس ذیلی شعبے ہیں۔ ا۔ سب سے پہلے خوئے بد یا یعنی نفس امارہ کا علاج ۲۔ شہوات اور جسمانی تقاضوں کی اصلاح اور کنٹرول ۳۔ آفات زبان ۴۔ آفات کینہ وحسد ۵۔ دنیا کی حد سے زیادہ محبت ۶۔ مال کی ہوس ۷۔ حب جاہ ۸۔ ریا کاری ۹۔ کبر و عجب ۱۰۔ غرور نفس، غفلت اور گمراہی۔

رکن چہارم، یعنی منجیات کے بھی امام غزالی نے دس بڑے بڑے شعبے گنائے ہیں۔ یہ وہ اخلاق عالیہ ہیں جن سے انسان کو آراستہ ہونا چاہیے۔ یہ شعبے درج ذیل ہیں:
ا۔ توبہ و انابت، یعنی اللہ کے حضور دوبارہ لوٹ آنے کا شعوری اور حتمی فیصلہ اور اس پر عملدرآمد ۲۔ صبر و شکر ۳۔ خوف و رجاء ۴۔ فقر و زہد ۵۔ صدق و اخلاص ۶۔ محاسبہ و مراقبہ ۷۔ تفکر و تدبر ۸۔ توحید و توکل ۹۔ شوق و محبت ۱۰۔ ذکر مرگ و آخرت۔

یہ وہ خاکہ ہے جو امام غزالی نے اپنی تاریخ ساز تصنیف احیاء العلوم الدین میں، کیمیائے سعادت اور المرشد الامین میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ان چالیس عنوانات میں بعض اہم تر عنوانات پر گفتگو ان محاضرات میں سامنے آ گئی ہے۔ یہاں اس خاکہ کو سامنے رکھنے کا مقصد یہ یاد دلانا ہے کہ یہ شریعت محض چند قوانین کے مجموعہ کا نام نہیں ہے۔ بلکہ یہ زندگی کا ایک بھرپور

نظام اور تہذیب و تمدن کا ایک منفرد پیرائے اہم ہے۔ دراصل یہی یاددہانی اس سلسلہء محاضرات کا اصل محرک ہے۔

☆

پانچواں خطبہ

شریعت کا فرد مطلوب

اسلامی شریعت اور فرد کی اصلاح و تربیت

آج کی گفتگو کا عنوان ہے شریعت کا فرد مطلوب یعنی ''اسلامی شریعت اور فرد کی اصلاح اور تربیت''۔ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہیں ہوگا کہ شریعت کا اولین اور اساسی مقصد فرد کی اصلاح اور فرد کی تربیت ہے۔ بقیہ تمام تعلیم، احکام اور ہدایات، وہ خاندان کے لیے ہوں، معاشرے اور ریاست کے لیے ہوں، بین الاقوامی تعلقات کے ضمن میں ہوں، وہ سب اسی بنیادی اور اساسی مقصد کے تابع ہیں کہ ایک ایسا فرد وجود میں آئے جو ان تمام اخلاقی صفات سے متصف ہو، جو شریعت ایک مثالی انسان میں دیکھنا چاہتی ہے، جو ان تمام خصائص اور اوصاف کا بالفعل جامع ہو جو اللہ تعالیٰ نے اس میں بالقوہ پیدا فرمائی ہیں، اُن اوصاف اور خصائص کو شریعت کی تعلیم کے مطابق فروغ دیتا ہو، اپنی صلاحیتوں کو شریعت کے احکام کے مطابق استعمال کرتا ہو اور روئے زمین پر دستیاب وسائل کو، ان تمام تعلیمات کے مطابق ان مقاصد کی تکمیل کے لیے استعمال کرے جو شریعت کے مقاصد ہیں۔

اس اعتبار سے اصلاح فرد شریعت کی اصلاحی اسکیم میں سب سے بنیادی اہمیت رکھتی ہے، یہ شریعت کی اصلاحی تعمیر کا سب سے پہلا قدم اور اس اصلاحی عمارت کی سب سے پہلی اینٹ یا سب سے پہلی بنیاد ہے۔ قرآن مجید میں تقریباً ۳۶۰ سے زائد مقامات پر فرد کی اصلاح سے متعلق امور کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ فرد ہی کی اصلاح قرآن کریم کا اولین ہدف ہے۔ فرد کی اصلاح کے لیے قرآن مجید نے دو اہم اصطلاحات استعمال فرمائی ہیں۔ ایک اصطلاح صلاح کی ہے اور دوسری اصطلاح فلاح کی ہے۔ فرد کی صلاح اصلاح اجتماعی کا پہلا

قدم ہے، فرد کی اصلاح سے مراد مکمل انسان کی اصلاح ہے، پورے کے پورے انسان کی اصلاح ہے، انسان کی اصلاح ہر پہلو سے، انسان کی مکمل اصلاح ہر اعتبار سے۔ دنیا میں اصلاحی فلسفوں کی، اصلاحی تصورات کی، اصلاحی نظاموں کی کمی نہیں ہے۔ لیکن وہ سب کسی ایک پہلو سے انسان کی اصلاح کرنا چاہتے ہیں، کوئی تعلیم کے نقطہ نظر سے اصلاح کرنا چاہتا ہے، کوئی معاشی نقطہ نظر سے اصلاح کرنا چاہتا ہے، کوئی معاشرتی انداز کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، کوئی عقل وفکر کے معاملات کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، شریعت ان تمام اصلاحات سے انکار نہیں کرتی، شریعت یہ نہیں کہتی کہ یہ تمام تصورات بالکلیہ غلط اور بے بنیاد ہیں۔ ان تمام اصلاحی پروگراموں میں بہت سے پہلو اچھے ہیں، بعض پہلو کمزور ہیں۔ شریعت کا مقصد یہ ہے کہ اصلاح فرد کا ایک ایسا جامع نظام اور نقشہ دیا جائے جس کے نتیجے میں ایک مثالی اور معیاری فرد تیار ہو جو دوسروں کے لیے نمونہ بنے اور اس کا اخلاق وکردار تخلیق خداوندی کے اس مکمل شاہکار کے شایانِ شان ہو۔

فرد کی اصلاح کے بارے میں ایک اور اہم بات جو شریعت نے پیش نظر رکھی ہے وہ فرد اور معاشرے کی اصلاح میں توازن ہے۔ بہت سے نظام اور تصورات یہ توازن برقرار نہیں رکھ سکے، کچھ نظاموں نے فرد کی اصلاح کو اصل قرار دیا اور معاشرے کی اصلاح کا کام چھوڑ دیا، کچھ نظاموں نے معاشروں کی بہتری کو اصل قرار دیا اور فرد کی ذمہ داری بھول گئے۔ توازن دونوں صورتوں میں قائم نہیں رہا۔ یا تو حریات مطلقہ اور بے جا اور بے سروپا آزادی پر زور دیا گیا اگر فرد کی اصلاح مقصود ہوئی۔ جن نظاموں نے فرد پر زیادہ زور دیا انھوں نے حریت اور آزادی پر اتنا زور دیا، آزادی کے تصورات کو اتنی کثرت اور زور وشور سے بیان کیا کہ معاشرہ اس کے نتیجے میں ایک افراتفری کا شکار ہو گیا۔ جب ہر شخص اپنی آزادی اور حریت پر زور دے گا تو معاشرے کا نظام کیسے چلے گا۔ اس کے ردعمل میں کچھ نظاموں نے معاشرے کی بہتری کو اصل قرار دیا اور اس کے نتیجے میں فرد کو کچل کر رکھ دیا۔

شریعت نے ان دونوں تقاضوں کے درمیان توازن رکھا ہے۔ سب سے پہلے شریعت نے یہ بیان کیا کہ انسان کا مقصد تخلیق کیا ہے، مقصد تخلیق بیان کرنے کے دو اہم اہداف ہیں۔ پہلا ہدف تو مسلسل یہ یاد دلانا ہے کہ انسان محض کسی اتفاق سے پیدا نہیں ہوا، وہ کوئی کیڑا مکوڑا

نہیں ہے کہ خود بخود پیدا ہو گیا ہو، یا بعض قوتوں کے خود کار عمل کے نتیجے میں وجود میں آ گیا ہو جس کا کوئی خاص مقصد نہ ہو۔ اگر چہ ہر مخلوق کی تخلیق کا کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کوئی مخلوق بے مقصد اور بے غرض پیدا نہیں کی، لیکن انسان اپنی محدود بصیرت سے، اپنی محدود فہم میں کچھ مخلوقات کو بے مقصد سمجھتا ہے، انسان اس طرح کی مخلوق نہیں ہے، اس کا مقصد تخلیق حق پر مبنی ہے، عدل و انصاف پر مبنی ہے اور انتہائی سنجیدہ اور دور رس نتائج رکھنے والے پروگرام پر مبنی ہے۔ جب یہ تصور ذہن میں بیٹھ جائے تو اصلاح کا کام نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ مقصد تخلیق بیان کرنے کا دوسرا ہدف یہ ہے کہ اس کو بنیاد قرار دے کر سارے اصلاحی پروگرام کی اساس اس پر رکھی جائے، گویا مقصد تخلیق پہلے متعین ہو جائے، جس کی بنیاد پر وہ عمارت استوار کی جائے جو اصلاحی پروگرام پر مبنی ہے۔

پھر قرآن مجید نے واضح طور پر اور بار بار یہ اعلان کیا کہ انسان کو دوسری تمام مخلوقات پر فضیلت اور برتری عطا کی گئی ہے۔ دوسری تمام مخلوقات پر فضیلت اور برتری عطا کرنے کا مقصد یہ ہے کہ انسان ان مخلوقات کی خدمت کے لیے پیدا نہیں کیا گیا۔ کوئی شخص اپنے سے کمتر کی خدمت کے لیے پیدا نہیں ہوتا، جو چیزیں انسان سے کمتر ہیں وہ انسان کی خدمت کے لیے ہیں۔ انسان اپنے سے برتر کی خدمت کے لیے ہے، یہ ایک فطری اور عقلی بات ہے، انسان سے برتر خالق کائنات ہے، لہٰذا انسان خالق کائنات کی خدمت اور عبادت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ ''وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون'' انسانوں اور جنات کو اسی لیے پیدا کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کریں، اور بقیہ مخلوقات انسان کے لیے پیدا ہوئی ہیں۔ ''ان الدنیا خلقت لکم وانکم خلقتم للآخرۃ'' دنیا تمھارے لیے پیدا کی گئی ہے اور تم آخرت کے لیے پیدا کیے گئے ہو، آخرت میں اللہ سے ملاقات کے لیے، اللہ کے حضور سرخروئی کے لیے، اللہ کے حضور انعام پانے کے لیے، اللہ کے حضور دائمی زندگی کے حصول کے لیے۔

اسلامی شریعت نے انسان کی ذمہ داریاں بھی بتائی ہیں، ذمہ داریوں کی تفصیل بتانا اصلاح کے لیے ناگزیر ہے، جب تک کسی شخص کو اس کی ذمہ داریوں کا پورا احساس نہ ہو وہ اپنے رویے کی تشکیل نہیں کر سکتا۔ آپ ایک شخص کو ملازم رکھیں اور اس کو اس کی ذمہ داریاں نہ بتائیں تو وہ بطور ملازم اپنے رویے کی تشکیل کیسے کر سکتا ہے، ان ذمہ داریوں کے مطابق خود کو ڈھالے

بغیر اپنی اصلاح کیسے کر سکتا ہے۔ آپ کسی کو باورچی رکھیں، وہ باورچی کا کام نہ جانتا ہو، اس کو یہ نہ بتایا جائے کہ وہ باورچی کے طور پر رکھا گیا ہے تو وہ باورچی نہیں بن سکتا۔ جب تک اس کو یہ نہیں بتایا جائے گا کہ اس کا کام باورچی کا ہے یا مالی کا ہے یا چوکیدار کا ہے یا ڈرائیور کا ہے یا گھر میں صفائی کرنے والے کا ہے، اس کے طرز عمل میں اس کی کارکردگی میں، اس کے رویے میں بہتری آ ہی نہیں سکتی۔

پھر اسلامی شریعت نے جا بجا انسان کی خوبیاں بھی بتائی ہیں اور انسان کے اندر جو کمزوریاں ہیں ان کی نشاندہی بھی کی ہے۔ قرآن مجید نے بتایا "خلق الانسان ضعیفا" انسان کو کمزور پیدا کیا گیا ہے۔ یہ اس لیے یاد دلایا گیا ہے کہ انسان جسمانی اعتبار سے بھی کمزور ہے، اپنی اس دنیا کی دوسری قوتوں کے مقابلے میں بہت سے معاملات میں کمزور ہے، انسان اپنی رسائی اور پہنچ کے اعتبار سے بھی کمزور ہے، اس لیے اس کو اس کمزوری کا احساس ہونا چاہیے۔ ایک لنگڑے آدمی کو اگر اپنے لنگ کا احساس نہ ہو اور وہ تین میل کی دوڑ میں شریک ہونے لگے تو کیا نتیجہ نکلے گا۔ پہلے ہی قدم پر شکست ہو گی۔ اگر ایک نابینا کو یہ احساس نہ ہو کہ وہ نابینا ہے اور بینائی والوں کے مقابلے میں کسی مسابقت میں شریک ہو تو ناکام رہے گا۔ اس لیے اپنی کمزوریوں کا احساس، اپنی حدود کا ادراک انسان کو ہونا چاہیے۔ اس لیے شریعت نے انسان کی کمزوریاں بھی بتائی ہیں۔

پھر جا بجا قرآن مجید نے انسان کو غور و فکر کی تلقین کی ہے۔ غور و فکر کی تلقین اس لیے ضروری ہے کہ بہت سے معاملات جو اصلاح کے لیے ناگزیر ہیں وہ انسان کے ذہن سے اوجھل ہو جاتے ہیں، ذہن متوجہ نہیں ہوتا، بہت سے اہم امور نظروں کے سامنے نہیں رہتے۔ لیکن اگر انسان مسلسل غور و خوض کرتا رہے، اپنے فرائض کا احساس رکھے، اپنی ذمہ داریوں کو یاد رکھے اور ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے طور طریقوں اور وسائل پر غور کرتا رہے تو یہ سب حقائق ایک ایک کر کے سامنے آتے رہتے ہیں۔ یہ وہ نقشہ ہے جس کے تحت قرآن مجید نے فرد کی اصلاح کا پروگرام دیا ہے۔

فرد کی اصلاح کا پروگرام جو قرآن مجید نے دیا ہے اس کو چار عنوانات کے تحت بیان کیا جا سکتا ہے۔ انسانی عقل کی اصلاح، روح کی اصلاح، نفس کی اصلاح اور جسم کی اصلاح۔ اصلاح

کے معنی ہیں صلاح کو پیدا کرنا۔ صلاح کے معنی ہیں سیدھا راستہ اختیار کرنا، فساد سے بچنا، ہر قسم کی کج روی سے احتراز کرنا اور راہ راست پر کار بند رہنا۔ علامہ قرطبی جو قرآن حکیم کے مشہور مفسر ہیں انھوں نے لکھا ہے کہ صلاح کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ فساد کو سمجھا جائے کہ فساد کیا ہے۔ فساد کی وضاحت کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ ''وحقیقتہ العدول عن الاستقامة الی ضدھا'' فساد کی حقیقت یہ ہے کہ انسان استقامت کے راستے سے، صراط مستقیم سے، ہٹ کر دوسرے مخالف راستوں کی طرف چل پڑے۔ اس رویے کو فساد کہتے ہیں۔ جب بھی انسان اس رویے سے ہٹ کر راہ راست پر آئے گا تو اس کو صلاح کہا جائے گا۔

قرآن مجید نے انسانی روح کی بہتری کے لیے ایک پروگرام دیا ہے۔ اللہ کو یاد کرنا، اللہ کے حضور جوابدہی کا احساس کا قائم رہنا، یہ یاد رکھنا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ جو روح انسان کے اندر رکھی ہے یہ اللہ کی قوت کاملہ کا مظہر ہے اور روح خداوندی کا ایک پرتو ہے، اس لیے انسان کے اندر ان تمام خصائص کی موجودگی ضروری ہے جو قرآن کریم میں جا بجا بیان ہوئی ہیں۔ قرآن مجید میں ایک جگہ بہت لطیف اور جامع انداز میں اس بات کو بیان کیا گیا ہے اور وہ ہے ''صبغة اللّٰه ومن احسن من اللّٰه صبغة'' اللہ کے رنگ کو اختیار کرو اس لیے کہ اللہ کے رنگ سے بہتر رنگ کس کا ہو سکتا ہے۔ اللہ کے رنگ کو اختیار کرنے کے لیے ضروری ہے کہ انسان اپنے طرز عمل کو، اپنی زندگی کو اللہ کے منشا اور اس کے حکم کے مطابق استوار کرلے۔ یہ استوار کرنے کا عمل جب شروع ہوگا تو خود بخود انسان کی روح اس حکم کے مطابق ڈھلتی چلی جائے گی، تربیت کے مراحل خود بخود ایک ایک کر کے سامنے آتے جائیں گے اور تقویٰ اور صلاح کی قوتیں خود بخود مضبوط ہوتی چلی جائیں گی۔

قرآن مجید نے جہاں روح کی اصلاح پر زور دیا ہے، اس کو بہتر بنانے پر زور دیا ہے وہاں نفس انسانی کا تذکرہ بھی تفصیل سے کیا ہے، اس کے مدارج بتائے ہیں۔ مفکرین اسلام نے روح اور نفس کے درمیان فرق بتایا ہے۔ بظاہر دونوں ایک ہی چیزیں ہیں، لیکن روح کا تعلق عالم بالا سے زیادہ ہے، ذات باری تعالیٰ سے تعلق اور قرب کو مضبوط کرنے کے لیے انسان کے اندر جو قوت زیادہ موثر ثابت ہوتی ہے وہ اس کی روح ہے۔ نفس کا تعلق اس پہلو

سے ہے جس کا ربط مادیات سے زیادہ ہوتا ہے۔ نفس کے اندر مادی رجحانات بھی جنم لے سکتے ہیں، ملکوتی رجحانات بھی پیدا ہو سکتے ہیں، بہیمیت کے تقاضے بھی نفس میں جنم لیتے ہیں، اس لیے نفس کا تعلق دونوں پہلوؤں سے ہو سکتا ہے، اس لیے نفس کی تربیت پر قرآن حکیم نے تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ نفس کے مدارج بتائے ہیں، عام انسانوں کا نفس وہ ہوتا ہے جس کو نفس امارہ کہا گیا ہے۔ ''ان النفس لأمارة بالسوء'' یعنی انسان کے باطن کا وہ پہلو جس کا تعلق مادیات سے زیادہ ہے، جس کا تعلق جسمانی تقاضوں سے زیادہ ہے وہ انسان کو برائی پر اکساتا رہتا ہے۔ بھوک لگتی ہے تو نفس متاثر ہوتا ہے، پیاس لگتی ہے تو متاثر ہوتا ہے، گرمی سردی لگتی ہے تو انسان متاثر ہوتا ہے اور ان تقاضوں کو پورا کرنے کے لیے بعض اوقات حق اور ناحق کی تفریق نہیں کرتا اور ان تقاضوں کی تکمیل کے لیے انسان کو اکساتا ہے۔ یہ نفس امارہ ہے۔

لیکن جیسے جیسے اس کی روح کی اصلاح ہوتی جاتی ہے، نفس کی اصلاح بھی خود بخود ہوتی رہتی ہے۔ نفس امارہ کے بعد نفس لوامہ کا درجہ آ جاتا ہے کہ انسان غلطی تو کرتا ہے، لیکن جب غلطی کرتا ہے تو اس کا نفس اس کو ملامت کرتا ہے، اس کو غلطی پر ٹوکتا ہے، اس کو عتاب کرتا ہے کہ تم سے یہ غلطی کیوں ہوئی، یہ یقیناً ایک اونچا درجہ ہے۔ اس کے بعد جب انسان اپنی تربیت کے عمل کو جاری رکھتا ہے تو اس کا نفس مزید ترقی پا کر نفس مطمئنہ کے درجے تک پہنچ جاتا ہے، نفس مطمئنہ سے مراد وہ درجہ ہے جہاں انسان کو یہ یقین حاصل ہو جائے کہ حق کیا ہے، حق پر ہی کاربند رہنا ہے، حق پر چلنے کے لیے کیا کیا ذمہ داریاں ادا کرنی ہیں، حق پر چلنے کے راستے میں مشکلات کونسی آئیں گی، ان مشکلات کو کیسے دور کرنا ہے، یہ نفس مطمئنہ ہے۔ اسی مقصد تک پہنچنے کی ہر شخص کوشش کرتا ہے، یہ تربیتی پروگرام کے درجات ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ وہ درجہ ہے جو ہر انسان کو حاصل ہونا چاہیے، ہر مسلمان کو اس درجے تک پہنچنا چاہیے۔ لیکن اس سے اونچا درجہ بھی ہے۔ ایک درجہ وہ ہے جس کو قرآن کریم میں کہا گیا ہے راضیة مرضية، یہ نفس مطمئنہ سے اونچا درجہ ہے اور اس میں پھر بہت سے درجات ہیں۔ انسان جیسے جیسے بہتری کے عمل کو پورا کرتا جائے گا، ان درجات کو حاصل کرتا چلا جائے گا۔ یہ سب کے سب تربیت کے وہ مراحل ہیں جو فرد کی اصلاح کا کام کرتے ہیں۔ تربیت کے اس مرحلے میں انسان کو دو قوتوں سے عہدہ برآ ہونا پڑتا ہے جن کا اس سلسلۂ گفتگو میں کئی مرتبہ ذکر کیا جا چکا ہے۔ ایک وہ قوت ہے جس کو

تقویٰ یا صلاح کی قوت کہا جا سکتا ہے، دوسری قوت وہ ہے جس کو فجور یا فساد کی قوت کہا جا سکتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان کشمکش کا ہی اصل نام تربیت ہے اور اس کشمکش سے کامیابی سے عہدہ برآ ہونا ہی دراصل انسان کی کامیابی کی کلید ہے۔

قرآن مجید نے نفس کی تربیت کے ضمن میں جو جو چیزیں انسان کو یاد دلائی ہیں، جو نفس کی تربیت کے کام میں ممد و معاون ثابت ہوتی ہیں، وہ مقام آدم کی یاد دہانی ہے۔ انسان مسجود ملائک ہے۔ ملائکہ نے یعنی کائنات کی اعلیٰ ترین اور برترین قوتوں نے انسان کے حضور سجدہ تسلیم یا سجدہ اعتراف کیا، سر اعتراف خم کیا، اس لیے کہ انسان کو ایک ایسی فضیلت دی گئی جو بقیہ مخلوقات کو نہیں دی گئی تھی۔ انہی فضائل کی وجہ سے انسان کو نیابت الٰہی کے مقام پر فائز کیا گیا۔ نیابت الٰہی کا تقاضا یہ تھا کہ انسان کو دیگر مخلوقات کے مقابلے میں مکرم اور افضل بنایا جائے۔ ''ولقد کرمنا بنی آدم'' کرامت آدم کے مختلف پہلوؤں کو قرآن مجید میں جگہ جگہ نئے نئے انداز سے بیان کیا گیا ہے۔ ایک جگہ بتایا گیا ہے کہ ''وما خلقت بیدیی'' یوں تو ہر چیز اللہ نے پیدا کی ہے، ہر چیز اللہ کے دست قدرت سے سامنے آئی ہے۔ لیکن انسان کے لیے خاص طور پر اس بات کا اعلان و اظہار اس کے شرف اور کرامت کو بیان کرنے کے لیے ہے۔ ایک جگہ فرمایا گیا کہ ''ونفخت فیه من روحی'' یہ نسبت بھی انسان کے شرف اور فضیلت کو بیان کرنے کے لیے ہے۔ پھر انسان کو احسن تقویم پر پیدا کیا گیا، حسن صورت اس کو عطا کیا گیا ''صورکم فاحسن صورکم.''

انسان کو شرف عقل سے نوازا گیا۔ حریت ارادہ انسان کو دی گئی، یہ حریت ارادہ دیگر مخلوقات کو حاصل نہیں ہے۔ انسان اس دنیا میں آزاد ارادے کے ساتھ بھیجا گیا ہے۔ وہ چاہے تو اچھا راستہ اختیار کرے اور چاہے تو غلط راستہ اختیار کر لے۔ ''ومن یرد ثواب الدنیا نؤته منها ومن یرد ثواب الآخرة نؤته منها''۔ ''من أراد الآخرة وسعی لها سعیها...'' اس طرح کی آیات قرآن حکیم میں درجنوں ہیں جن میں یہ بتایا گیا کہ انسان کو ارادہ اور اختیار دے کر بھیجا گیا ہے اور وہ اپنے ارادے اور اختیار کو استعمال کرنے میں پوری طرح آزاد ہے۔ اس کے ساتھ جو سلوک قیامت میں رکھا جائے گا، وہ انعام کا ہو یا سزا کا ہو، وہ اسی ارادے اور اختیار کی بنیاد پر کیا جائے گا۔ اس ارادے اور اختیار کو صحیح خطوط پر استعمال

کرنے کے لیے اس کو علم اور عقل کی دونوں دولتیں دی گئی ہیں۔

قرآن مجید میں علم پر جتنا زور دیا گیا ہے اس کے بعض پہلوؤں کی طرف متعدد بار اشارہ کیا جا چکا ہے۔ یہ اس لیے ہے کہ علم ہی وہ اصل بنیاد ہے جو انسان کے مقام اور مرتبے کو یقینی بناتی ہے۔ انسان علم اور فہم میں جتنا آگے بڑھے گا اتنا ہی وہ اپنے مقام و مرتبے میں آگے بڑھے گا۔ علم ہی کی بنیاد پر شریعت کے سارے احکام ہیں۔ علم کے بغیر نہ شریعت کے احکام پر عمل کیا جا سکتا ہے، نہ شریعت کے احکام کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ اس دنیا میں انسان اپنی ان ذمہ داریوں کو ادا کر سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے سپرد کی ہیں۔

علم کے ضمن میں سب سے اہم بات انسانی عقل ہے، عقل مناط تکلیف ہے۔ فقہائے کرام کی اصطلاح میں تکلیف شرعی کا سارا دارومدار عقل پر ہے۔ مناط تکلیف کے معنی یہ ہیں کہ شریعت کے سارے احکام پر عمل درآمد کا دارومدار عقل پر ہے۔ اگر انسان عقل رکھتا ہے تو شریعت کے احکام کا پابند ہے، عقل نہیں رکھتا، پاگل ہے، مجنون ہے تو اس پر شریعت کے احکام وارد نہیں ہوں گے، وہ شریعت کے احکام کا پابند نہیں ہوگا، بلکہ عقل سے عاری انسان دنیا کے کسی قانون کا پابند نہیں ہوگا۔ پاگل پر دنیا کا کوئی قانون نہیں چلتا۔ پاگل پر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، پاگل آدمی اگر کسی کو قتل کر دے تو اُس کو سزا نہیں ملتی، پاگل آدمی اگر کسی کے جان و مال کو نقصان پہنچا دے تو اس پر کوئی فوجداری ذمہ داری عائد نہیں ہوتی۔ اس سے پتہ چلا کہ نہ صرف شریعت میں بلکہ دنیوی قوانین میں بھی عقل ہی دراصل مناط تکلیف ہے اور عقل ہی دراصل علم کا ذریعہ اور ماخذ ہے۔

علم کے ذرائع وحی الٰہی ہوں، انسان کا مشاہدہ اور عقل ہو، انسان کا تجربہ ہو، ان سب کو سمجھنے کے لیے عقل درکار ہے۔ اس لیے عقل ہی انسان اور غیر انسان کے درمیان مابہ الامتیاز بھی ہے، عقل ہی کی بنیاد پر تفکر اور تدبر کی تعلیم شریعت نے دی ہے، عقل ہی کی بنیاد پر یہ پورا نظام کارفرما ہے۔ اب جب انسان عقل رکھتے ہوئے اس سے کام نہ لے اور ہر کس و ناکس کی اندھی تقلید شروع کر دے تو یہ عقل کا انکار کرنے کے مترادف ہے۔ اسی لیے قرآن حکیم نے ہر کس و ناکس کی اندھی تقلید کو ناپسند کیا ہے اور اس کو برائی کے طور پر بیان کیا ہے، کفار سے جب کہا جاتا ہے کہ کامیابی کا یہ راستہ اختیار کرو تو کہتے ہیں ہم نے تو اپنے آباؤ اجداد کو اپنے راستے

پر پایا ہے، اس کا جواب قرآن مجید نے ہر جگہ یہی دیا ہے کہ اگر تمہارے آباؤ اجداد بے عقل اور بے وقوف تھے تو کیا پھر بھی تم ان کے راستے پر چلتے رہو گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ اندھی تقلید سے کام لیتے ہیں، وہ دینی معاملات میں ہو یا دنیوی معاملات میں، عقائد میں ہو یا اخلاق میں، وہ عقل کو معطل کر دیتے ہیں۔ ایسی اندھی تقلید عقل ہی کو بے کار کر دینے کے مترادف ہے، وہ دور جدید کی اندھی مغربی تقلید ہو، یا دور قدیم کی اندھی یونانی تقلید ہو، دونوں یکساں طور پر برائی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ عقل کو معطل کر دینے اور شریعت کی تعلیمات کو بالائے طاق رکھ دینے کے مترادف ہے، علم کی فضیلت کا انکار کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے قرآن مجید نے جا بجا آنکھیں کھول کر کائنات کو دیکھنے اور عقل و فہم سے کام لینے کی تاکید کی ہے۔

جب ایک مرتبہ انسان یہ سمجھ لے کہ وہ ایک ذمہ دار مخلوق ہے، وہ ایک خود مختار مخلوق ہے، وہ جانوروں کی طرح، جمادات اور نباتات کی طرح دوسروں کا محتاج نہیں ہے، دوسروں کی پیروی کرنے کا پابند نہیں ہے، بلکہ اس کو آزادی اور خود مختاری کے ساتھ بھیجا گیا ہے، اس لیے اس کو یہ محسوس کر لینا چاہیے کہ اس کی آزادی اور خود مختاری کی حدود کیا ہیں۔ انسان کی آزادی اور خود مختاری کا ایک لازمی تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کا خود جوابدہ ہو۔ ''لاتزر وازرۃ وزر اخری'' کوئی شخص کوئی غلطی کرے تو دوسرا اس کا ذمہ دار نہیں ہو گا۔ یہ بات کہ غلطی آج سے فلاں شخص یا فلاں خاتون نے ہزاروں سال پہلے کی تھی اور آج تک ہر شخص اس کا ذمہ دار ہے، یہ قرآن کریم کے بنیادی تصور اور عادلانہ تعلیم کے خلاف ہے۔ اسی طرح سے یہ بات کہ فلاں بزرگ نے ایک نیکی کر دی تھی لہٰذا آج تک ہر ایک کو اس نیکی کا صلہ ملتا رہے گا، یہ بات بھی شریعت کے اصول کے خلاف ہے۔ ''وأن لیس للانسان الا ماسعی'' جو خود کرو گے اس کا صلہ ملے گا، کسی دوسرے کے کیے کا صلہ تمہیں نہیں ملے گا۔ اور ''لاتزر وازرۃ وزر اخری'' یہ دونوں آیات انتہائی اہم تصورات اور اصولوں کو بیان کرتی ہیں۔ اس لیے کسی پیدائشی کفارے کی ضرورت نہیں ہے۔ انسان جب پیدا ہوا ہے تو آزاد، پاکیزہ اور صاف ستھرا اور ہر الزام سے مبرا پیدا ہوا ہے، یہ تصور اسلامی تعلیم میں اساسی حیثیت رکھتا ہے، اسلامی ادبیات میں بچے کی پاکیزگی ضرب المثل ہے، جب کسی شخص کی پاکیزگی، اخلاق اور ستھرائی کو بیان کیا جائے تو کہا جاتا ہے فلاں شخص اتنا پاکیزہ اور معصوم ہے جیسے آج پیدا ہوا ہے۔ احادیث

میں یہ مثال بار بار استعمال ہوئی ہے ''کیوم ولدتہ أمہ '' ایک شخص جب فلاں فلاں کام کرے گا تو ایسے پاکیزہ ہو جائے گا جیسے آج پیدا ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ چونکہ انسان کو خاص نعمت سے نوازتا رہتا ہے، انسان پر اس کی نظر عنایت مسلسل رہتی ہے، اس لیے وہ انسان کی ہر خوبی کا انتہائی قدردان بھی ہے، اس کی ذات شکور ہے۔ اس لیے ذرہ برابر نیکی بھی اللہ تعالیٰ کے یہاں قابل قدر ہے۔ اگر ذرہ کے برابر خیر اس سے سرزد ہو گی تو اس کے نتائج اس کے سامنے آئیں گے، ''من یعمل مثقال ذرۃ خیراً یرہ '' لیکن جہاں وہ قدردان ہے، جہاں وہ شکر گزار ہے، وہاں وہ عادل اور بدلہ دینے والا بھی ہے۔ المنتقم بھی ہے اور العدل بھی ہے۔ اگر کوئی شخص ذرہ برابر بھی کسی کے ساتھ بدی کرے گا اس کو اللہ کے ہاں جا کر اپنی بدی کا حساب دینا پڑے گا ''ومن یعمل مثقال ذرۃ شراً یرہ '' یہ جوابدہی انسان کے ذمہ دار اور خود مختار مخلوق ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔ اصول یہ ہے کہ جس کے درجات جتنے بلند ہوتے ہیں اس کی ذمہ داریاں اتنی ہی اونچی ہوتی ہیں، جتنے مدارج کم ہوں ذمہ داریاں اتنی کم ہوتی ہیں۔ لہٰذا جب خالق کائنات نے اپنا جانشین قرار دیا، نیابت الٰہی کے مقام پر فائز فرمایا، مخلوقات پر فضیلت عطا فرمائی، اپنی روح اس میں پھونکی، اپنے دست قدرت سے براہ راست اس کو بنایا، اس لیے ان سب اعزازات کی مناسبت سے ذمہ داریاں بھی اتنی ہی زیادہ ہوں گی۔ ذرہ ذرہ تک وہ ذمہ داری پہچانی جائے گی اور اس کے مطابق سلوک کیا جائے گا۔

قرآن حکیم نے جہاں صلاح اور فلاح کی دو اصطلاحات کا جابجا ذکر کیا ہے، وہاں ان دونوں اصطلاحات کو ایک عام مفہوم میں بھی بیان کیا ہے جس کا پچھلی گفتگو میں ذکر کیا جا چکا ہے، وہ سعادت ہے۔ الفوز بسعادۃ الدارین ائمہ اسلام کے کلام میں کثرت سے ملتا ہے، دونوں جہانوں کی سعادت کا حصول ہی دراصل شریعت کا مقصود ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے شریعت نے انسان کی جو چار بڑی بڑی ذمہ داریاں قرار دی ہیں ان میں سے ایک عبادت ہے ''وما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون'' سب سے اولین مقصد تو یہ ہے۔

دوسرا مقصد خلافت یا جانشینی ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے محدود سطح پر انسان کو ذمہ داریاں دے کر یہاں بھیجا ہے اور اپنی دوسری مخلوقات کو وہ یہ دکھانا چاہتا ہے کہ اس نے اپنی شاہکار مخلوق کو

جب پیدا کیا اور متضاد اور متعارض اور مختلف قوتیں اس کے اندر رکھیں تو ان میں جو بہترین لوگ ہیں وہ کیسے اس ذمہ داری کو انجام دیتے ہیں۔ یہ جانشینی جس کا یہاں تذکرہ ہے یہ تشریف کے لیے ہے، تکریم کے لیے ہے، بعض اوقات جانشینی تشریف اور تکریم کے لیے ہوتی ہے۔ آپ کہیں صدارت کے منصب پر فائز ہیں، کسی اجلاس کی صدارت کررہے ہیں، اچانک کوئی ایسے دوست یا بزرگ آ جائیں جن کا آپ اعزاز کرنا چاہتے ہوں تو آپ اپنی جگہ ان کو کرسی صدارت پر بٹھا دیتے ہیں۔ یہ ایک چھوٹی سی مثال اس تشریف و تکریم کی ہے، تشبیہ مقصود نہیں ہے۔ لیکن سمجھنے کے لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جو جانشین بنا رہا ہے وہ خود بھی موجود ہوتا ہے، لیکن کسی کو عزت دینی مقصود ہے اس لیے اس کو اپنی جگہ بٹھا دیا، آپ کے چھوٹے بچے نے کوئی بہت بڑی کامیابی حاصل کر لی، آپ نے اپنی جگہ اس کو بٹھا دیا، مسجدوں میں اکثر ہوتا ہے کہ کسی بڑے عالم یا بڑے امام یا خطیب کے بیٹے نے قرآن حفظ کر لیا تو اس نے اپنی جگہ مصلے پر بیٹے کو کھڑا کر دیا، عزت کے لیے۔ یہ تشریف و تکریم کے وہ تقاضے ہیں جن مجازاً نیابت الٰہی یا جانشینی کہہ دیا جاتا ہے۔ قرآن کریم میں خلافت آدم کا ذکر اسی مفہوم میں ہے کہ یہ مجازاً جانشینی اور خلافت ہے، اس کا مقصد انسان کی تشریف اور تکریم ہے۔

تیسرا مقصد قرآن حکیم نے ایک اور بھی بتایا ہے جو رہبانیت اور ترک دنیا کی ساری جڑ کاٹ دیتا ہے، وہ ہے عمارۃ الأرض۔ "واستعمرکم فیھا"، "مستخلفین فیہ"۔ استعمرکم، یعنی تم سے یہ مطالبہ کیا ہے، تمھیں اس کا پابند بنایا ہے کہ اس روئے زمین کو آباد کرو۔ روئے زمین کو جب انسان آباد کرنے کا پابند بنایا جائے گا، جس کے لیے قرآن حکیم اور احادیث میں بہت سی ہدایات دی گئی ہیں، تو ترک دنیا کا تصور اس کے ذہن میں آ ہی نہیں سکتا۔ آپ جس چیز کو بنانے کے پابند ہیں اس کو چھوڑنے کی آپ کو اجازت نہیں ہے۔ مثلاً آپ کو یہ ذمہ داری دی گئی کہ آپ کے پاس فلاں فلاں وسائل ہیں، آپ فلاں جگہ جا کر میرے لیے ایک مکان بنا دیں اور آپ جا کر ترک دنیا کر کے بیٹھ جائیں تو جس نے آپ کو بھیجا ہے وہ آپ کو سزا دے گا اور جو پیسے دیے ہیں وہ آپ سے واپس لے لے گا، جو کھایا ہے وہ آپ سے اگلوا لے گا۔ اس لیے جب قرآن حکیم نے یہ اعلان کیا کہ انسان کو اُس بات کا پابند بنایا گیا ہے کہ وہ اس روئے زمین کو آباد کرے۔ تو اس حکم سے ترک دنیا اور رہبانیت کے

تصورات کی آپ سے آپ جڑ کٹ جاتی ہے۔

اس آباد کرنے کے مختلف مدارج و مراحل ہیں جن کا ذکر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے ارتفاقات کے عنوان سے کیا ہے۔ اس آباد کاری کے متعدد درجات ہو سکتے ہیں، ایک بہت ابتدائی درجہ ہوتا ہے، ایک درجہ اس کے بعد کا ہے، پھر آگے ترقی کے بہت سے درجات ہیں۔ ان سب درجات کے لیے شریعت نے الگ سے تعلیم دی ہے، الگ الگ ہدایات دی ہیں، ان سب کی حدود بیان کی ہیں۔ یہ تینوں تقاضے وہ ہیں جو سعادت دارین کے لیے ناگزیر ہیں۔ انسان جب اس روئے زمین کو آباد کرے گا، یہاں زندگی کو منظم کرے گا، زندگی میں شریعت پر عملدرآمد کرے گا، مثلاً شریعت نے احکام دیے ہیں خرید و فروخت کے، لین دین کے، نکاح و طلاق کے، خاندان کے، وراثت کے، وصیت کے، یہ سب احکام ظاہر ہے کہ عملدرآمد ہی کے لیے ہیں۔ اگر یہ سارے کام ہونگے ہی نہیں، انسان یہ سب کام کرے گا ہی نہیں، جا کر غار میں بیٹھ جائے گا تو یہ سارے احکام کس دن کام آئیں گے۔ ان احکام کا عطا کیا جانا خود اس بات کی دلیل ہے کہ ترک دنیا کی اجازت نہیں ہے۔ ترک دنیا تو قبر میں ہوگی، جب تک انسان روئے زمین کے اوپر ہے وہ تمام عبادات کا پابند ہے، شریعت کے احکام کا مکلف ہے۔ اسی طرح سے خلافت اور جانشینی کے بھی تقاضے ہیں ان تقاضوں کی انجام دہی شریعت کے احکام کے مطابق ہوگی۔

خلافت کی وضاحت کرتے ہوئے بہت سے اکابر اسلام نے بہت گہری عالمانہ بحثیں کی ہیں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی جو برصغیر کے صف اول کے مفکرین اور اکابر علماء اسلام میں سے ہیں، انھوں نے اپنی فارسی تفسیر میں خلافت الٰہی کے تصور پر بہت عالمانہ، مفکرانہ اور عمیق بحث کی ہے اور خلافت الٰہی کے تصور کو مختلف علوم و معارف کے حوالہ سے بیان کیا ہے۔ قرآن حکیم کے مشہور لغت نگار علامہ راغب اصفہانی نے خلافت کی تعریف کرتے ہوئے بہت جامع اور لطیف انداز سے اس تصور کو بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ خلافت سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنی طاقت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی امانت کو مکارم اخلاق پر عملدرآمد کے لیے استعمال کرے۔ مکارم اخلاق جو شریعت نے بیان کیے ہیں، وہ حکمت، عدل و انصاف، احسان، اور فضل و کرم ہیں۔ جب انسان اعتدال اور توازن کے راستے کو اختیار کرتا ہے تو وہ جنت ماوی کا راستہ اپنا لیتا

ہے اور بالآخر اللہ رب العزت کا جوار اور پڑوس اس کو حاصل ہو جاتا ہے۔

شریعت نے انسان کی اصلاح کے لیے جو تفصیلی پروگرام دیا ہے اس کا ایک اہم حصہ انسان کے وجود کا تحفظ بھی ہے، انسان کی جان کی حفاظت، انسان کی زندگی کو بہتر بنانا بھی مقاصد شریعت کی تکمیل کے لیے ناگزیر ہے۔ اگر فرد کی جان محفوظ نہیں ہے اور جان کو محفوظ رکھنے کا کوئی بندوبست نہیں ہے تو پھر اصلاح کا سارا پروگرام بے کار ہے۔ فرد کی جان کو محفوظ رکھنے کے لیے شریعت نے جو احکام دیے ہیں ان سے اکثر مسلمان واقف ہیں، قصاص کے احکام ہیں، دیت کے احکام ہیں، خاندانی زندگی کے احکام، فوجداری قوانین میں بہت سارے احکام ہیں۔

پھر انسان کا وجود محض جانوروں کے وجود کی طرح حیوانی وجود نہیں ہے، بلکہ اس کا وجود ایک انتہائی اخلاقی اور روحانی معیار کے مطابق ہونا چاہیے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی ہر چیز پاکیزہ اور ستھری ہو، اس کی خوراک پاکیزہ ہو، لباس پاکیزہ اور ستھرا ہو، جہاں رہتا ہے وہ پاکیزہ اور ستھری جگہ ہو، اس کے تعلقات پاکیزہ اور ستھرے ہوں۔ اسی لیے قرآن مجید میں طیب اور طیبات کا کثرت سے ذکر کیا گیا ہے۔ انسان کے لیے طیبات کو جائز قرار دیا گیا اور خبائث کو حرام قرار دیا گیا۔ ہر وہ چیز جو پاکیزہ اور ستھری ہے وہ انسان کے لیے جائز ہے، ہر وہ چیز جو گندی اور ناپاک ہے، اس کے جسم کے لحاظ سے، اس کی صحت کے لحاظ سے، اس کے اخلاق پر اثر انداز ہونے کے لحاظ سے، روحانی تقاضوں کے لحاظ سے، ایسی ساری ناپاک اور گندی چیزیں انسان کے لیے حرام اور ناجائز ہیں۔

پھر شریعت نے اپنے احکام میں یہ اہتمام کیا ہے کہ انسان کی کمزوری کا پورا پورا لحاظ رکھا جائے، جو ذمہ داریاں دی جائیں وہ انسان کی کمزوری کو سامنے رکھ کر دی جائیں، اس لیے شریعت کے معاملات میں مشکلات نہیں ہیں۔ ''ما جعل علیکم فی الدین من حرج'' شریعت نے کوئی بے جا مشکل پیدا نہیں کی۔ شریعت نے آسانی کا حکم دیا ہے، یسر کا حکم دیا ہے۔ جہاں کسی مقصد کو حاصل کرنے کے دو راستے ہوں، دونوں جائز ہوں، ایک راستہ آسان ہو اور دوسرا مشکل ہو تو اس میں آسان راستے کو اختیار کرنا چاہیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی طریقہ تھا، صحابہ بیان کرتے ہیں کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوئی کام کرنا چاہتے تھے

اور اس کو کرنے کے دو طریقے ہوتے اور دونوں جائز ہوتے تو آپ اس میں آسان راستے کو اختیار فرماتے تھے۔ آسانی کا یہ اہتمام اس لیے ہے کہ اگر انسان پر اس کی استطاعت سے زیادہ بوجھ ڈالا جائے گا تو وہ اس ذمہ داری کو اٹھا نہیں سکے گا، جب ذمہ داری کو نہیں اٹھا سکے گا تو وہ تقاضے پورے نہیں ہوں گے، جو اصلاح کے بعد انجام دینے ہیں۔

انسان کے جسمانی وجود کے ساتھ ساتھ، انسان کی زندگی کی اصلاح اور حفاظت کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی عقل کی اصلاح کی جائے، اس کی عقل کی حفاظت کی جائے، اس کی عقل کو خرافات کا شکار ہونے سے روکا جائے۔ چنانچہ قرآن حکیم میں آتا ہے کہ جبت اور طاغوت سے ہم نے منع کیا ہے۔ جبت اور طاغوت سے مراد وہ خرافات اور مہمل باتیں ہیں جو عقل کے خلاف ہیں، جو انسان کی عقلی کمزوری کی نشاندہی کرتی ہیں۔ کمزور عقل اور کمزور عقیدے کے انسان خرافات سے بہت جلد متاثر ہو جاتے ہیں۔ کوئی طرح طرح کے شگونوں کا قائل ہو جاتا ہے، کوئی سمجھتا ہے کہ بلی گزر گئی تو یہ ہو جائے گا، کوا آ گیا تو وہ ہو جائے گا، فلاں ستارہ آ گیا تو یہ ہو جائے گا، فلاں کام ہو گیا تو ایسا ہو جائے گا۔ یہ سب اوہام و خرافات ہیں اور شریعت نے ان سے بچنے کی تعلیم دی ہے۔

یہ عجیب بات ہے کہ آج کا مغربی انسان یا مغرب زدہ مشرقی انسان دینی حقائق کا تو یہ کہہ کر انکار کر رہا ہے کہ یہ عقل کے خلاف ہیں، حالانکہ اس نے عقل استعمال ہی نہیں کی، محض مادیات اور نفسانی خواہشات کی نظروں سے ان حقائق کو دیکھا اور نفسانی خواہشات کے راستے میں رکاوٹ پایا، اس لیے عقل کے بہانے سے ان کو چھوڑ دیا۔ لیکن جو خرافات آج کل کا انسان اپنائے ہوئے ہے اور سب سے زیادہ اہل مغرب ان خرافات کا شکار ہیں، وہ اس لیے ہے کہ انسان نے اپنی عقل کو اس طرح تربیت نہیں دی جس طرح شریعت دینا چاہتی ہے۔ آپ آج کسی اخبار یا رسالے کو اٹھا کر دیکھ لیں، اس میں یہ ضرور چھپا ہوتا ہے کہ آپ کا یہ ہفتہ کیسا گزرے گا، اگر آپ کا فلاں سیارہ ہے اور فلاں دن آپ پیدا ہوئے تو یہ ہوگا اور وہ ہوگا۔ یہ سب اسی جبت اور طاغوت اور خرافات کی ایک شکل ہے جس سے قرآن مجید نے روکا ہے۔ علامہ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے:

ستارہ کیا میری تقدیر کی خبر دے گا

وہ خود فراخی افلاک میں ہے خار و زبوں

انسان روئے زمین سے بیٹھ کر دیکھتا ہے تو سیارے بڑے بڑے نظر آتے ہیں، لیکن اگر کہیں اوپر مدار میں جا کر دیکھے اور ما فوق السماوات سے دیکھے تو یہ سب سیارے اور ثوابت فراخی افلاک میں خار و زبون ہوتے نظر آئیں گے۔ اس لیے قرآن مجید نے انسان کی عقل کو بہتر سے بہتر بنانے پر زور دیا ہے۔ ایمان اور عمل صالح پر زور دیا ہے۔ اس لیے جو اعتقاد صحیح ہے وہ فکر سلیم کی اساس ہے، اعتقاد صحیح ہوگا تو فکر سلیم ہوگی، فکر سلیم ہوگی تو اعتقاد صحیح قائم رہے گا، اور اگر اعتقاد صحیح قائم نہ ہو تو پھر ساری عمارت غلط ہوگی۔

خشت اوّل چونہد معمار کج

تا ثریا میرود دیوار کج

یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے شروع ہی میں سورہ بقرہ کے ابتدائی صفحات میں ہی مقصد تخلیق کو بیان کر دیا، مقصد تخلیق وہ اینٹ ہے جس پر شریعت، تمدن اور انسانی زندگی کی بنیاد بنتی ہے، اور اس بنیاد پر عمارت قائم ہوتی ہے۔ مقصد تخلیق ہے اللہ تعالیٰ کی عبادت۔ اللہ تعالیٰ کی عبادت سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنے کو صرف اللہ کے حکم کا پابند قرار دے اور باقی کسی کے حکم کا پابند قوار نہ دے، ہاں اگر خود اللہ نے کسی کے حکم کی پابندی کرنے کو کہا ہے تو اس کے حکم کی پابندی کو اللہ کی پابندی ہی قرار دیا جائے گا۔ اللہ نے حکم دیا ماں باپ کی پیروی کرو، لہٰذا ماں باپ کی اطاعت لازمی ہے۔ ماں باپ کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے۔ اللہ نے حکم دیا کہ رسول کی اطاعت کرو تو رسول کی اطاعت اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہے۔ اللہ نے حکم دیا کہ اپنے اولی الأمر کی اطاعت کرو، لہٰذا اولی الأمر کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے۔

احکام الٰہی کی یہ اطاعت دو طرح کی ہوتی ہے، ایک اطاعت تو وہ ہے جو لازمی طور پر ہر ایک کو کرنی ہے اور اس سے کسی کو کوئی مفر نہیں ہے۔ متکلمین اسلام نے اس کا نام تکوینی رکھا ہے، تکوینی عبادت یا تکوینی اطاعت کے لیے اللہ تعالیٰ نے تکوینی قواعد اور قوانین بنا دیے ہیں، جن پر ہر مخلوق عمل پیرا ہے، کوئی مخلوق، کوئی ذرہ، نباتات، جمادات، حیوانات، انسان اس سے آزاد نہیں ہے۔ ''وان من شيء الا يسبح بحمده '' کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو اللہ کی تسبیح بیان نہ کرتی ہو۔'' ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعاً و كرهاً '' جو کچھ

بھی زمین و آسمان میں ہے وہ اللہ کے حضور سجدہ ریز ہے، اپنے مرضی سے ہو یا بغیر مرضی کے۔
سورج ایک خاص مدار میں چل رہا ہے۔ ''والشمس تجری لمستقر لها'' اسی طرح
زمین، آسمان، سمندر، دریا، درخت، ستارے، یہ سب اس خاص قاعدے کے پابند ہیں جو اللہ
تعالیٰ نے روز ازل سے مقرر کر دیا ہے۔ یہ احکام تکوینی کہلاتے ہیں۔ فرشتے احکام تکوینی کے
پابند ہیں اور انسانوں اور جنات کے علاوہ بقیہ تمام مخلوقات بھی احکام تکوینی کی پابند ہیں۔

عبادت کی دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق حکم تشریعی سے ہے، حکم تشریعی سے مراد وہ احکام
ہیں جو اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کے ذریعے نازل فرمائے ہیں، جن پر عملدرآمد کا اہل
ایمان کو حکم دیا گیا ہے۔ لیکن حکم تکوینی اور حکم تشریعی میں فرق یہ ہے کہ حکم تکوینی پر عملدرآمد پر
انسان مجبور ہے اور اس معاملے میں اس کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہے، جبکہ حکم تشریعی کے بارے
میں انسان کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو اپنے آزادانہ فیصلے سے اس پر عملدرآمد کر سکتا
ہے، اور اگر وہ چاہے تو حکم کی خلاف ورزی بھی کر سکتا ہے۔ اسی فیصلے، اختیار اور ارادے پر
ساری آزمائش اور امتحان کا دارومدار ہے۔ زندگی کا مقصد یہی آزمائش ہے کہ انسان اس
اختیار کو کیسے استعمال کرتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ائمہ اسلام نے حکم تشریعی یا عبادت تشریعیۃ کی
تعریف کرتے ہوئے اس اختیار کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ امام راغب اصفہانی نے لکھا ہے کہ
عبادت سے مراد وہ اختیاری فعل ہے جو بندہ اس لیے کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے تقرب حاصل ہو،
انسان کی خواہشات اور شہوات کو کنٹرول ہو اور شریعت کی فرمانبرداری اور اطاعت کی واضح طور
پر تکمیل ہو۔

عبادات کی دو قسمیں ہیں، ایک تو عام عبادات ہیں، دوسری خاص عبادات، خاص
عبادات سے مراد تو وہ شعائر اسلام ہیں جن میں اصل روح اللہ کے حضور تعبد اور تذلل کا رویہ
اختیار کرنے کی ہے، یعنی بندہ شعوری طور پر اللہ کے حضور انتہائی عاجزی کا اظہار کرتا ہے، اپنے
قول سے، اپنے فعل سے اور جسم کی مکمل حرکتوں کے ذریعے، جسم کی حرکات کے ذریعے، جیسے
نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج۔ یہ خالص عبادات کہلاتی ہیں اور یہ عبادات کا سب سے خاص لیکن محدود
دائرہ ہے۔ خالص اور حقیقی عبادات صرف وہ ہیں جو اللہ نے مقرر کی ہیں، جن کی تفصیل اللہ کی
شریعت میں بیان کی گئی ہے۔ انسان اپنی عقل سے، اپنی پسند ناپسند سے کسی عبادت کا تعین نہیں

کر سکتا، عبادات میں نہ کمی کی جا سکتی ہے، نہ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔

اس خاص دائرے کے باہر جو عام عبادات ہیں، وہ دراصل وہ تصرفات ہیں یا وہ اعمال ہیں جو انسان اپنی عام زندگی میں کرتا ہے، لیکن اگر ان کو اللہ کے اوامر ونواہی کی پابندی کرتے ہوئے اختیار کیا جائے تو وہ عبادات ہو جاتی ہیں۔ مثلاً ہر شخص کھاتا پیتا ہے، ہر شخص لباس پہنتا ہے، ہر شخص زندگی کے بہت سے کام کرتا ہے، اس میں مسلمان اور غیر مسلم میں کوئی فرق نہیں، لیکن اگر مسلمان ان معاملات میں شریعت کی حدود کا پابند رہے، شریعت کے احکام کی پیروی کرے اور اس نیت سے ان کاموں کو کرے کہ اللہ کے رسول نے ان کا حکم دیا ہے تو پھر یہ سب کام عبادت ہو جاتے ہیں، اس لیے خاص دنیوی معاملات میں، خالص جسمانی لذات سے متعلق معاملات بھی، اگر جائز ناجائز کی حدود کا لحاظ کرتے ہوئے یہ کام کیے جائیں، اللہ کی شریعت پر عملدرآمد کے جذبے سے کیے جائیں تو ان کو بھی شریعت نے عبادت قرار دیا ہے۔ یہ بات امام راغب اصفہانی نے بھی لکھی ہے، علامہ ابن تیمیہ اور ان کے فاضل اور نامور شاگرد علامہ ابن قیم نے بھی لکھی ہے اور بہت سے قدیم وجدید اہل علم نے یہ بات کہی ہے۔

امام شاطبی نے اس مضمون کو اور زیادہ تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ بندہ جو عبادتیں اختیار کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ عبادات ہیں جن کا اصل اور بنیادی مقصد صرف اللہ کے حضور تقرب اختیار کرنا ہے اور جو ایمان اور ایمان کے متعلقات کا لازمی تقاضا ہیں، یہ تو وہ ہیں جو خالص عبادات کہلاتی ہیں۔ دوسری قسم عبادات کی وہ ہے جو دراصل ان عادات پر مشتمل ہے یا انسان کے ان عام معاملات پر مشتمل ہے جس میں شریعت کی حدود کی پابندی کی جائے، شریعت کے مقاصد کی تکمیل کا لحاظ رکھا جائے، شریعت نے جن معاملات کو مفاسد قرار دیا ہے ان سے بچا جائے تو یہ سب معاملات خود بخود عبادت ہو جاتے ہیں۔

گویا امام شاطبی نے اپنے عمومی موضوع کے اعتبار سے عبادات کے اس بڑے اور وسیع تر دائرے کو مقاصد شریعت سے وابستہ کیا ہے۔ اگر معاملات اور عادات کا یہ دائرہ مقاصد شریعت سے ہم آہنگ ہے، شریعت کے احکام کے مطابق ہے، شریعت کے حکم پر عملدرآمد کرنے کی نیت سے ہے تو پھر ان سب کی نوعیت عبادت کی ہو جاتی ہے۔ ان دونوں میں ایک فرق ہے، عبادات کی پہلی قسم کے لیے تقرب کی نیت ضروری ہے، یہ نیت ہونی چاہیے کہ یہ کام

میں اللہ کے حضور تقرب اور اللہ کی عبادت کے جذبے سے کر رہا ہوں، اگر نیت نہیں ہے اور محض عادت کے طور پر کر رہا ہے، یا محض عام انسانی رواج کے طور پر کر رہا ہے تو وہ عبادت شمار نہیں ہو گی۔ ایک شخص صبح سے لے کر شام تک کھانے پینے سے اور زندگی کی بقیہ سرگرمیوں سے احتراز کرتا ہے، کسی طبی ضرورت کے تحت، کسی عادت یا مجبوری کے تحت، یہ روزہ شمار نہیں ہوگا اور نہ اس کو روزے کا اجر ملے گا۔ ایک شخص کسی کو یہ بتانا چاہتا ہے کہ مسلمان نماز کیسے پڑھتے ہیں اور وہ نماز پڑھ کر دکھا دیتا ہے، یہاں اس کی نیت خود نماز ادا کرنے کی نہیں ہوتی، کسی کو بتانے کی ہوتی ہے اس کی ان حرکات وسکنات کو نماز نہیں سمجھا جائے گا، اس کی اپنی فرض نماز اس سے ادا نہیں ہوگی نہ اس کو اجر ملے گا۔ اس لیے یہ عبادت کی وہ قسم ہے جس میں تقرب کی نیت ناگزیر ہے اور شریعت کے احکام کی مکمل پابندی اور پیروی لازمی ہے، نہ کمی ہو نہ بیشی ہو۔

رہی دوسری قسم، اس میں تقرب کی نیت ضروری نہیں ہے، اس میں کمی بیشی بھی ہو سکتی ہے، انسان اپنی ضروریات کے لحاظ سے کمی کرنا چاہے تو کر سکتا ہے زیادہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ مثال کے طور پر قرآن حکیم نے حکم دیا کہ کھاؤ پیو، ایک شخص جہاد کے لیے جا رہا ہے اور جہاد کے لیے اپنی صحت بنانا چاہتا ہے، جسم کو تیار کرنا چاہتا ہے تو اس کا کھانا پینا عبادت شمار ہوگا اس لیے کہ اس نے تقرب کی نیت کر لی ہے۔ اب کھانے پینے میں وہ اپنی ضرورت کے لحاظ سے کمی بیشی کر سکتا ہے، اوقات کا تعین کرنے کا اس کو پورا اختیار ہے۔ اگرچہ وہ سب عبادت شمار ہوگا لیکن اسلامی شریعت نے اس کی مفصل حدود یا قیود بیان نہیں کیں۔ ان معاملات میں اصل یہ ہے کہ ہر چیز جائز ہے۔ ''الأصل في المعاملات الاباحة'' انسان کے معاملات اور عادات کے بارے میں شریعت کا عام اصول یہ ہے کہ یہ سب جائز ہیں علاوہ ان معاملات کے جن کو شریعت نے واضح طور پر ناجائز یا مکروہ قرار دیا ہو۔

عبادات کی ان دونوں قسموں کے نتیجوں میں فرد کی تربیت کا عمل خود بخود مکمل ہوتا رہتا ہے۔ جیسے جیسے انسان عبادات کے طرز عمل کو اختیار کرتا ہے اس کے دل میں خوف الٰہی، خشیت اور اللہ کے حضور جوابدہی کا احساس تازہ سے تازہ تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ اسی طرح جب وہ زندگی کے عام معاملات اور عادات کو عبادت کے جذبے سے اور تقرب کی نیت سے انجام دیتا ہے تو اس کا نتیجہ بھی تربیت کی صورت میں نکلتا ہے۔ جب ایک مسلمان فرد کی تربیت ہو جاتی ہے تو

دنیا کے بارے میں اس کا رویہ مکمل طور پر تبدیل ہوجاتا ہے، وہ دنیا کو اس نقطہ نظر سے دیکھنے لگتا ہے کہ یہ دلائل توحید پر مشتمل ایک کائنات ہے، یہاں چپے چپے پر اللہ کے وجود کے شواہد اور علامات پھیلے ہوئے ہیں۔ یہاں انسان کو ایک محدود ذمہ داری کے لیے بھیجا گیا ہے، یہاں انسان کو قرار یعنی ٹھکانہ دیا گیا ہے، یہ جگہ انسان کے لیے متاع یعنی عارضی تمتع کا سامان ہے، یہاں بے شمار نعمتیں انسان کو دی گئی ہیں۔ گویا اس نقطہ نظر سے جب دنیا کو دیکھا جائے تو یہاں بے شمار قابل تعریف پہلو اور مثبت پہلو اس کو نظر آتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ دنیا کے جو مذموم پہلو ہیں وہ بھی انسان کے سامنے رہتے ہیں کہ اگر یہاں کی زندگی اس طرز عمل کے مطابق نہ ہو، تو یہ لہو ولعب ہے، متاع الغرور ہے، محض ظاہری زینت ہے، تفاخر ہے، یہ ایک رو بہ زوال دولت ہے، دل لگانے کی جگہ نہیں ہے، دنیا کی سب سہولتیں ایک عارضی ذمہ داری کو انجام دینے کے لیے فراہم کی گئی ہیں، یہ مستقل قیام کی جگہ نہیں ہے۔

پرانے زمانے میں انسان بحری جہازوں میں سفر کیا کرتے تھے اور وہ کئی کئی مہینوں کا سفر ہوتا تھا، بحری جہاز میں کوئی قیام کی نیت سے نہیں جاتا تھا، بحری جہاز میں کوئی مستقل ٹھہرتا نہیں تھا، وہ ایک عارضی قیام گاہ ہوتی تھی جو چند ہفتے، مہینے، دو مہینے جاری رہتی تھی۔ اس وقت بھی جو لوگ ٹرین میں سفر کرتے ہیں، چوبیس گھنٹے، تیس گھنٹے، بتیس گھنٹے اس میں قیام نہیں کرتے، یہی کیفیت اس دنیا کی زندگی کی ہے کہ یہ ایک عارضی سفر سے عبارت ہے، کسی کو اللہ تعالیٰ نے اس عارضی سفر کے دوران زیادہ سہولتیں دی ہیں، کسی کو کم، یہ اس کی مشیت ہے کہ وہ کس کو کس طرح سفر کرانا چاہتا ہے۔

جب یہ دونوں رویے انسان کے سامنے ہوتے ہیں، زندگی کے اچھے پہلو بھی اور زندگی کے مذموم پہلو بھی، تو اس کے نتیجے میں اس میں فکر کی عادت پیدا ہوتی ہے۔ قرآن مجید نے جابجا مسلمانوں کو فکر کا حکم دیا ہے، فکر سے مراد کائنات کے ان شواہد وحقائق پر غور کرنا اور ان سے اپنے لیے سبق دریافت کرنا ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ اہل ایمان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے اللہ کا ذکر بھی کرتے ہیں اور اللہ کی مخلوقات اور زمین و آسمان کے حقائق پر غور بھی کرتے ہیں۔ اس آیت میں ذکر اور فکر دونوں پہلوؤں کو بتایا گیا ہے، ذکر کے انواع ومراتب بے شمار ہیں، فکر کے انواع ومراتب بھی بے شمار ہیں۔ فکر کی غایت قصوی کیا

ہے، یعنی انسان کو تفکر کا رویہ کیوں اختیار کرنا چاہیے۔ وہ اس لیے کرنا چاہیے کہ دنیا اور آخرت کی مصلحتوں کا اس کو علم ہو جائے، بقدر طاقت بشری حقائق کائنات کا علم ہو جائے اور جب یہ علم حاصل ہو جائے تو پھر اس کے نتیجے میں وہ اپنے رویے کو بہتر بنائے اور جو جو علم حاصل ہوتا جائے اس کو یاد رکھے، اس کو ذہن میں تازہ رکھے اور اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر غور کرتا رہے، یہ ذکر و فکر کے معنی ہیں۔

علامہ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے کہ مسلمانوں کو دو چیزوں کی ضرورت ہے، اختلاط ذکر و فکر روم و رے۔ یعنی جو فکر امام رازی نے دی ہے اور جو ذکر مولانا رومی نے دیا ہے، رومی ذکر کے نمائندہ ہیں، رازی فکر کے نمائندہ ہیں، ان دونوں کے اشتراک اور اختلاط سے ہی توازن مکمل ہوتا ہے، نہ محض ذکر سے، نہ محض فکر سے، قرآن مجید نے اس آیت میں اسی لیے ان دونوں کا ایک ساتھ ذکر کیا ہے۔ قرآن نے فکر سلیم کی دعوت دی ہے، مجرد فکر کی دعوت نہیں دی، مجرد فکر جو سلامت کی پابند نہ ہو، جو راست روی کو زیادہ اہمیت نہ دے، یہ فکر تو ہمیشہ سے رہی ہے، یونانیوں کے یہاں بھی تھی، رومیوں کے یہاں بھی تھی، ہندوؤں میں بھی تھی، ہر جگہ تھی۔ لیکن اسلام نے اس مجرد یا سیکولر فکر کا حکم نہیں دیا۔ اسلام نے فکر سلیم کا حکم دیا ہے۔

فکر سلیم کے راستے میں تین بڑی رکاوٹیں ہیں: جہالت، اندھی تقلید، استبداد۔ شریعت نے ان تینوں چیزوں کے خلاف جہاد کیا ہے۔ شریعت نے جیسے علم کا حکم دیا ہے اس سے جہالت اور تقلید اعمیٰ کی رکاوٹیں دور ہوتی ہیں، شریعت نے جیسے عدل کا حکم دیا ہے اس سے استبداد کی رکاوٹ دور ہوتی ہے۔

مزید برآں شریعت نے فکر سلیم کے ضوابط بھی بتائے ہیں، فکر سلیم کے ضوابط یہ ہیں کہ ہر فکر کی بنیاد دلیل و قواعد پر ہو، قرآن مجید نے کوئی بات دلیل و برہان کے بغیر نہیں کی، ظن و اوہام سے اجتناب کیا جائے، خواہشات نفس سے دور رہا جائے، اور وحی و عقل دونوں سے کام لے کر ایک متوازن رویہ اختیار کیا جائے۔ گویا فکر سلیم کے چار ضوابط ہوئے، دلیل و برہان، اجتناب ظن و اوہام، ابتعاد عن الھویٰ، اور توازن درمیان عقل و وحی۔

شریعت نے عقل و وحی کے درمیان جو توازن رکھا ہے وہ انتہائی لطیف، مکمل اور جامع ہے، کچھ معاملات ایسے ہیں کہ جو شریعت نے صرف عقل اور تجربے پر چھوڑ دیے ہیں، وہاں

وحی کی عمومی رہنمائی کافی ہے۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایسے ہی معاملات کے بارہ میں فرمایا ''أنتم أعلم بأمور دنیاکم'' چنانچہ خالص دنیوی تجربے کے معاملات، انسانی عقل اور تجربے سے طے کیے جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ کی شریعت یہ بتانے نہیں آئی کہ پل کیسے بنائے جائیں، سڑکیں کیسے بنائی جائیں، کنویں کیسے کھودے جائیں، سائنس اور انجینئری کی تعلیم کیسے دی جائے، یہ تو تجربے کی بات ہے، جو تجربہ کرے گا جو اپنی عقل اور تجربے سے کام لے گا وہ اس میں آگے بڑھے گا، جو عقل اور تجربے سے کام نہیں لے گا، سستی کا رویہ اختیار کرے گا وہ پیچھے رہ جائے گا۔ البتہ جو انکشافات عقل اور تجربے سے حاصل ہوں، ان سے استفادہ کرنے میں وحی کی عمومی رہنمائی سے کام لینا چاہیے۔

جہاں تک غیبیات کا تعلق ہے، یعنی عالم غیب کے حقائق کا تعلق ہے وہاں بنیادی کردار صرف وحی الٰہی کا ہے۔ وحی الٰہی ہی بنیادی طور پر یہ بتاتی ہے کہ حقائق غیبیہ کیا ہیں، اخلاق کے برتر اصول کیا ہیں، روحانیات کے اعلیٰ تقاضے کیا ہیں، خالق ومخلوق کے درمیان رشتہ کی نوعیت کیا ہے، خالق کے بارہ میں انسان کی ذمہ داراں کیا ہیں؟ یہ میدان وحی الٰہی کا ہے، لیکن عقل کی ذمہ داری یہاں بھی ہے، اس لیے کہ عقل سے کام لے کر ان کو سمجھنا ضروری ہے۔ اگر عقل نہیں ہوگی تو ان حقائق کو سمجھنا مشکل ہے۔ اس لیے عقل کا دائرہ تو دونوں جگہ ہے۔ خالص دینوی معاملات میں بھی ہے اور خالص غیبیات اور حقائق دینیہ میں بھی ہے۔ عقل اور وحی کے درمیان اس مکمل توازن کا جو سب سے بڑا مظہر ہے وہ علم فقہ اور اصول فقہ ہیں۔ فقہ کا کوئی حکم اور اصول فقہ کا کوئی قاعدہ ایسا نہیں ہے جو مکمل طور پر عقل اور نقل کے تقاضوں کے مطابق نہ ہو۔ یہ فکر سلیم کے وہ ضوابط اور مظاہر ہیں جو قرآن حکیم نے بیان کیے ہیں۔

ذکر اور فکر کے نتیجے میں تزکیہ حاصل ہوتا ہے جو بعثت نبوی کے بنیادی مقاصد میں سے ایک ہے۔ قرآن حکیم میں جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائض بتائے گئے ہیں وہاں یہ بھی ہے کہ ''ویزکیھم'' آپ انسانوں کا تزکیہ فرماتے ہیں، پاکیزگی اور ستھرائی پیدا کرتے ہیں، آپ جو پیغام لے کر تشریف لائے اس کے بارے میں بتایا گیا کہ ''شفاء لما فی الصدور'' وہ دلوں کی بیماریوں کے لیے شفا ہے۔ پھر جیسا کہ امام راغب اصفہانی نے لکھا ہے کہ چونکہ انسان کو نیابت الٰہی کے منصب پر فائز کیا گیا ہے، اور اس کی بنیادی ذمہ داری اللہ کی

عبادت اور اس کی اس زمین کی آبادکاری ہے، اس لیے اس مقصد کی انجام دہی کے لیے پاکیزگی درکار ہے، جو اندر سے پاکیزہ اور ستھرا نہیں ہے، جس نے اپنی آلائشوں کو دور نہیں کیا، اخلاقی آلائشوں کو، جسمانی آلائشوں کو، ذہنی اور فکری آلائشوں کو، وہ اس عبادت اور اس عمارت کے تقاضوں کو پورا نہیں کرسکتا۔ تعمیر، تعمیل اور تکمیل، ان سب چیزوں کے لیے پاکیزگی درکار ہے۔ جیسے انسان کا جسم ناپاک اور آلودہ ہو جاتا ہے، اس کو دھو کر صاف کرلیا جاتا ہے، اسی طرح انسان کی روح اور نفس بھی آلودہ ہوسکتے ہیں اور ہوتے ہیں، اس کی پاکیزگی کے لیے روحانی طریقے بتائے گئے ہیں، ان میں سے ایک راستہ ذکر وفکر ہے۔

قرآن کریم نے طہارت کی ان دونوں قسموں کو انتہائی بلیغ اور مختصر انداز میں بیان کیا ہے۔ ابھی عرض کیا گیا کہ طہارت اور پاکیزگی کا ایک جسمانی اور بدنی پہلو ہے، ایک نفسیاتی اور داخلی پہلو ہے۔ قرآن کریم کی بہت ابتدائی آیات میں جو نبوت کے ابتدائی چند مہینے میں نازل ہوئیں، ان میں سورہ مدثر کی ابتدائی آیات میں بھی شامل ہیں، جن میں کہا گیا ''وثیابک فطھر والرجز فاھجر'' کپڑوں کی طہارت سے مراد ظاہری طہارت ہے اور والرجز فاھجر سے مراد داخلی اور باطنی پاکیزگی ہے۔ گویا ان دونوں قسم کی پاکیزگیوں کو حاصل کرنا اندر اور باہر دونوں طرح سے ستھرا ہونا، یہ قرآن حکیم کا سب سے اعلیٰ ہدف ہے۔

اس ہدف کو حاصل کرنے کے لیے جب انسان پیش قدمی کرتا ہے تو اس کو راستے میں بہت سی رکاوٹیں پیش آتی ہیں، اس کو صبر اور شکر سے کام لینا پڑتا ہے، اس کو غرور نفس سے بچنا پڑتا ہے، اس کا نفس اس کو طرح طرح کے دھوکے میں مبتلا کرنا چاہتا ہے، اس کے نفس میں شیطان کبر اور عجب کے جذبات پیدا کرتا ہے، کبھی کبھی ریاکاری پیدا ہوتی ہے، جب جاہ کا جذبہ ابھرتا ہے، مال وجاہ کی محبت پیدا ہوتی، دوسروں کے خلاف نفرت اور حسد کا جذبہ پیدا ہوتا ہے، غضب کا شکار ہوتا ہے، ان سب کے نتیجے میں بدگوئی پیدا ہوتی ہے، آفات لسان پیدا ہوتی ہیں۔ یہ سب وہ رکاوٹیں ہیں جو انسان کے راستے میں آتی ہیں اور ہر انسان ان کو محسوس بھی کرتا ہے۔ اگر یہ برائیاں ہیں۔ جیسا کہ واقعتاً ہیں۔ تو پھر ان کا علاج بھی ہونا چاہیے۔ شریعت نے ان سب کا علاج تجویز کیا ہے، عبادات کے ذریعے، اخلاقی تربیت کے ذریعے، علم کے ذریعے، ذکر وفکر کے ذریعے، اور یہ وہ موضوعات ہیں جن سے اکابر اسلام نے تفصیل سے

بحث کی ہے۔ جن حضرات نے اسلامی اخلاق اور روحانی تربیت پر تحقیق کو اپنی علمی سرگرمیوں کا موضوع بنایا انھوں نے ان تمام مسائل سے بحث کی ہے۔

تزکیہ نفس جو ان سب چیزوں کا جامع عنوان ہے اور جو فرد کی تربیت میں بنیادی کردار رکھتا ہے، اس کو بعض اہل علم نے دو عنوانات کے ساتھ بیان کیا ہے، ایک تخلیہ جس کے لفظی معنی خالی کرنے کے ہیں، تخلیہ تنہائی کو بھی کہتے ہیں، لیکن تخلیہ کے اصل معنی عربی زبان میں ہیں خالی کر دینا، یعنی نفس اور دل کو ان تمام بری صفات سے، باطنی امراض سے اور روحانی خرابیوں سے خالی کر لینا، جن کی وجہ سے تربیت کے راستے میں رکاوٹ ہوتی ہو، یہ پہلا مرحلہ ہے۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ آتا ہے تحلیہ، تحلیہ کے لفظی معنی ہیں سجانا یا زیور سے آراستہ کرنا۔ لیکن اصطلاح میں تحلیہ سے مراد ان تمام صفات حمیدہ سے نفس کو سجا دینا اور آراستہ کر دینا جس کی شریعت نے تعلیم دی ہے۔

امام غزالی نے لکھا ہے کہ اس کام کے لیے معرفت نفس ضروری ہے، معرفت نفس اس لیے ضروری ہے کہ جب تک یہ پتا نہ ہو کہ نفس کن کن خرابیوں میں مبتلا ہے اور کن کن اچھائیوں سے عاری ہے، اس وقت تک نہ تخلیہ ہو سکتا ہے نہ تحلیہ ہو سکتا ہے۔ معرفت نفس کے لیے غور و فکر ضروری ہے، غور و فکر اپنی ذات میں بھی، کائنات میں بھی اور اللہ کی مخلوقات میں بھی "وفی انفسکم أفلا تبصرون" "اپنے آپ میں کیوں نہیں دیکھتے، اپنے انفس پر غور کیوں نہیں کرتے، کائنات میں غور کیوں نہیں کرتے۔" "سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم" آفاق میں بھی غور ضروری ہے اور انفس میں بھی غور ضروری ہے۔ اللہ کی نشانیاں انفس میں بھی نمایاں ہیں اور آفاق میں بھی۔

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات

یہی مفہوم ہے اس مشہور جملے کا کہ "من عرف نفسه فقد عرف ربه" جو اپنے نفس کی کمزوریوں کا احساس کر لے گا اس کو اندازہ ہو جائے گا کہ انسانی نفس کی کمزوریاں دور کی جانی چاہئیں اور جب دور کرنے کے طریقوں پر غور کرے گا تو پتا چل جائے گا کہ کائنات میں ایک ایسی قوت موجود ہے جو انسان کی ان کمزوریوں کو دور کر سکتی ہے، اور کمزوریوں کے نتیجے میں پیدا ہونے والی کوتاہیوں کو معاف بھی کر سکتی ہے۔

معرفت نفس جب انسان کو حاصل ہو جائے تو اس کو بقیہ تمام موجودات کا خود بخود اندازہ ہو جاتا ہے۔"من عرف نفسه عرف سائر الموجودات" اور جب معرفت نفس حاصل ہو جائے تو اس کو یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ عالم روحانی کیا ہے اور اس کی بقا کیسے ہے، اس کے اندر جو منفی رجحانات ہیں، جو منفی قوتیں کائنات میں ہیں وہ کیا ہیں، ان قوتوں کو کیسے قابو میں لایا جاسکتا ہے، ان قوتوں کو بہتری کے لیے کیسے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح سے اس کو یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ ایک کمزور مخلوق ہے، جو اپنی حقیقت پر جتنا غور کرے گا اس کو اپنی کمزوریوں کا احساس ہوتا جائے گا، جیسے جیسے کمزوریوں کا احساس ہوتا جائے گا خالق کائنات پر ایمان بڑھتا جائے گا۔ جیسے جیسے اپنے محدود ہونے کا علم ہوتا جائے گا، خالق کائنات کے لامحدود ہونے کا یقین بڑھتا جائے گا۔

اس لیے معرفت نفس پر اکابر اسلام نے اور تربیت اور تزکیہ کے ماہرین نے ہمیشہ زور دیا ہے۔ اس معرفت نفس کے لیے ظاہر ہے کہ علم درکار ہے، وہ علم نظری بھی ہوگا اور عملی بھی۔ عملی علم کو امام غزالی نے تین بڑے شعبوں میں تقسیم کیا ہے، ایک علم نفس ہے، یعنی اپنی ذات کا علم، دوسرا اس بات کا علم کہ اس دنیا میں زندگی کیسے گزاری جائے، یعنی معیشت کا علم، اور تیسرا اس بات کا علم کہ دوسرے انسانوں کے ساتھ مل کر زندگی کیسے گزاری جائے، یعنی تدبیر مدن جن پر آگے چل کر گفتگو ہوگی، یہ خلاصہ ہے ان سارے مباحث کا جو فرد کی اخلاقی تربیت کے بارے میں ائمہ اسلام نے بیان کیے ہیں۔

اس گفتگو کا ایک خاص پہلو، ایک اہم پہلو امراض نفس اور رذائل نفس بھی ہیں۔ جس طرح جسمانی بیماریوں کا علاج ہوتا ہے، اسی طرح سے روحانی بیماریوں کا علاج بھی ہوتا ہے۔ جس طرح علاج کے لیے ضروری ہے کہ پہلے بیماری کا علم ہو پھر دوا کا علم ہو، جو شخص بیماری کو بیماری نہیں سمجھتا، وہ اس کا علاج نہیں کر سکتا، جس کو دوا کا علم نہیں وہ بھی علاج نہیں کر سکتا۔ جو نجاست کو نجاست نہیں سمجھتا وہ طہارت کیسے اختیار کرے گا۔ جو قوم جانوروں کے جسم سے نکلنے والی گندگی کو مقدس سمجھتی ہو وہ پاکیزگی کیسے اختیار کر سکتی ہے، جو گائے کے پیشاب کو باعث برکت سمجھتے ہوں وہ پاکیزگی کیسے حاصل کر سکتے ہیں۔ اس لیے جس طرح بقیہ امراض کا علاج ہوتا ہے اسی طرح اخلاقی امراض کا علاج بھی ہوتا ہے۔

بخل کا علاج یہ ہے کہ انسان بتکلف سخاوت اختیار کرے، جود وسخاء کا رویہ کوشش کر کے اپنائے، تکبر کا علاج یہ ہے کہ انسان بتکلف تواضع کا رویہ اختیار کرے، دنیا پرستی کا علاج یہ ہے کہ انسان بتکلف زہد واستغناء کا رویہ اختیار کرے۔ جب کوئی بیماری شدید ہوتی ہے تو دوا بھی سخت استعمال کرنی پڑتی ہے۔ اسی لیے ماہرین تربیت اور تزکیہ نے بعض ایسے علاج تجویز کیے ہیں جو عام حالات میں اختیار کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اگر کسی شخص میں حب جاہ غیر معمولی ہے تو اس کو غیر معمولی طور پر تواضع کا رویہ اختیار کرنا پڑے گا جس کی عام حالت میں ضرورت نہیں ہے۔ جس کے دل میں حب مال کا جذبہ بہت گہرا ہے اس کو خرچ کرنے کی غیر معمولی تلقین کرنی پڑے گی، عام حالات میں اتنے غیر معمولی انفاق کی ضرورت نہیں پڑے گی۔ اس لیے غذا اور دوا میں فرق کرنا چاہیے۔ بعض حضرات دوا کو غذا پر قیاس کرتے ہیں اور غذا کو دوا پر قیاس کرتے ہیں یوں ان کو اصحاب تزکیہ کی تدابیر پر اعتراض پیدا ہوتا ہے۔ یہ اعتراض پیدا نہ ہو اگر غذا کو غذا سمجھا جائے اور دوا کو دوا سمجھا جائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان مجموعہ اضداد ہے، اس میں پاکیزہ احساسات بھی ہیں اور ناپاک اور گندے رجحانات بھی، نجاسات بھی ہیں اور خالص طاہر قوتیں بھی ہیں، مادی تقاضے بھی ہیں اور روحانی تقاضے بھی۔ قرآن کریم نے جہاں انسان کی کمزوریاں بتائی ہیں کہ وہ مظلوم ہے، جہول ہے، اس میں بخل ہے، مال و دولت کو خرچ کرنے سے روکتا ہے، جھگڑا کرتا ہے، ناشکرا ہے، وہاں انسان کی خوبیاں بھی بتائی گئی ہیں کہ اللہ کے نیک بندے ایسے ہیں اور ایسے ہیں، جگہ جگہ، قرآن کریم ان اوصاف جمیلہ کے ذکر سے بھرا ہوا ہے۔ اس لیے محض یہ بات کہ کسی انسان میں کوئی منفی جذبہ موجود ہے یہ فی نفسہ بری نہیں ہے، اگر منفی جذبہ اس کے مثبت جذبے کو کمزور نہیں کرتا یا متاثر نہیں کرتا تو منفی جذبے کی موجودگی بری نہیں ہے۔ منفی جذبہ وہاں برا ہوتا ہے جہاں وہ حد اعتدال سے نکل جائے، کھانے کی ہوس، اچھے لباس کا ہوکا، مال و دولت جمع کرنے کی خواہش، یہ سب چیزیں اگر حد اعتدال سے نکل جائیں تو ان سے بچنا چاہیے۔ قرآن حکیم نے جہاں جہاں ان چیزوں کا ذکر کیا ہے، وہاں یہ ضرور کہا ہے کہ "ولا تسرفوا" اور اسراف نہ کرو، حد سے نہ نکلو۔

اسی طرح سے رذائل اخلاق کا جہاں قرآن نے ذکر کیا ہے وہاں ان کے علاج بھی

بتائے ہیں، انسان میں حسد کا رویہ ہے، غضب ہے، بخل ہے، کبر ہے جس کو بعض علماء نے اخلاقی امراض کی جڑ کہا ہے، ریا جس کو سب سے خطرناک مرض قرار دیا ہے اور سب سے مشکل مرض قرار دیا ہے، یہ سب وہ امراض ہیں جن کا علاج اکابر اسلام نے قرآن حکیم اور سنت کی روشنی میں دریافت کیا ہے۔ ان تدابیر کو جو مثلاً امام غزالی، شاہ ولی اللہ، مجدد الف ثانی اور بہت سے دوسرے اکابر کے یہاں ملتی ہیں اگر علاج سمجھا جائے تو پھر اعتراض نہیں پیدا ہوگا۔ یہ علاج ہیں ان امراض کے جن میں انسان مبتلا ہو جاتا ہے۔

ریا جس کے بارے میں میں نے عرض کیا شریعت نے اس کو ناپسند قرار دیا ہے، اس کے بے شمار مظاہر ہیں، لباس میں بھی ریا ہو جاتا ہے، قول میں بھی ہوتا ہے، عمل میں بھی ہوتا ہے، عبادات میں بھی ہوتا ہے۔ جب تک خالص نفسیاتی نقطہ نظر سے ان تمام مظاہر پر غور کر کے یہ دریافت نہیں کیا جائے گا کہ کس رویے کا محرک کیا ہے، اس وقت تک علاج نہیں ہو سکتا۔ علامہ اقبال نے ایک مرتبہ بہت اچھی بات فرمائی کہ مسلمانوں میں سب سے بڑے ماہرین نفسیات صوفیائے کرام ہوئے ہیں اور مسلمانوں کا علم النفس سب سے کامیاب اور مکمل شکل میں صوفیاء کے یہاں ملتا ہے۔ لہٰذا جس طرح سے ایک نفسیاتی معالج علاج کرتا ہے اسی طرح سے یہ صوفیائے کرام ان اخلاقی اور روحانی امراض کا علاج کرتے تھے۔ مقصد یہ تھا کہ روحانی پاکیزگی پیدا ہو، خیالات میں ستھرائی پیدا ہو، جذبات واحساسات کی اصلاح ہو، غیر اخلاقی رجحانات میں کمی ہو، کبر اور غرور کا سد باب ہو اور ان سب کے نتیجے میں اللہ سے تعلق مضبوط ہو۔ جب اللہ سے تعلق مضبوط ہو جاتا ہے تو اصلاح نفس کا کام مکمل ہو جاتا ہے، جتنا تعلق مضبوط ہوگا اصلاح نفس کا درجہ اتنا ہی اونچا ہوگا، اخلاص پیدا ہوگا، نیت صاف ہوگی، امید ورجا کے جذبات پیدا ہوں گے، اعتدال خود بخود پیدا ہو جائے گا، مجاہدہ نفس کا انسان عادی ہو جائے گا اور یوں وہ انسان کامل وجود میں آ جائے گا جو اسلامی شریعت کا اولین مقصود ہے، جو اسلامی شریعت حاصل کرنا چاہتی ہے۔

عقل کی منزل ہے وہ، عشق کا حاصل ہے وہ
حلقۂ آفاق میں گرمیٔ محفل ہے وہ

-☆-

چھٹا خطبہ

تدبیرِ منزل

اسلام میں ادارۂ خاندان اور اس کی اہمیت

مفکرین اسلام نے فرد کے بعد سب سے زیادہ اہمیت خاندان کے ادارہ کو دی ہے۔ واقعہ بھی یہی ہے کہ کسی بھی انسانی معاشرے کی ترقی اور کامیابی کے لیے جہاں فرد کا معیاری اور مثالی ہونا ضروری ہے وہاں مثالی ادارۂ خاندان کا وجود بھی ناگزیر ہے۔ اگر خاندان ان مثالی بنیادوں پر قائم ہو جو شریعت قائم کرنا چاہتی ہے تو پھر وہ مسلم معاشرہ وجود میں آ جاتا ہے جس کا قیام اسلام کا سب سے اوّلین اجتماعی ہدف ہے۔ جو معاشرے اجتماعی طور پر افراتفری اور معاشرتی اختلال کا شکار ہوتے ہیں ان میں سب سے پہلے خاندان کی اکائی ٹوٹ پھوٹ اور شکست و ریخت کا شکار بنتی ہے۔ خاندان کی اکائی ایک مرتبہ درہم برہم ہو جائے تو اس فرد کی تیاری بہت مشکل ہو جاتی ہے جو شریعت کا مقصود و مطلوب ہے۔

اسلامی شریعت نے اسی وجہ سے فرد کے بعد سب سے زیادہ خاندان کے تحفظ کو اہمیت دی ہے۔ قرآن مجید کی ان آیات کا اگر گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے، جو احکام اور قوانین سے متعلق ہیں تو واضح ہوتا ہے کہ ان آیات کا ایک تہائی سے زائد حصہ خاندان کی تشکیل، افراد خاندان کے حقوق و فرائض اور خاندان سے متعلق دیگر امور کے بارے میں ہے۔ یہ حقیقت اس امر کی واضح طور پر نشان دہی کرتی ہے کہ اسلامی شریعت نے خاندان کو کتنی اہمیت دی ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ بعض سابقہ اقوام کے تذکرہ کے ضمن میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کی آزمائش کے لیے دو فرشتے انسانی روپ میں بھیجے جو انسانوں کی آزمائش کے

لیے اتارے گئے تھے۔ اس سیاق و سباق میں اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی کافرانہ سحر کاری کا ذکر کیا ہے جس کے نتیجے میں شوہر اور بیوی کے درمیان تفریق پیدا ہو جایا کرتی تھی۔ بعض احادیث میں بھی یہ مضمون بیان کرتے ہوئے رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ ابلیس کی گمراہ کن کاوشوں میں سب سے منفی اور تباہ کن کاوش وہ ہوتی ہے جس کا نتیجہ شوہر اور بیوی کے درمیان اختلاف کی صورت میں برآمد ہو۔ ان دو مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خاندان کی سب سے اوّلین اور بنیادی اکائی یعنی شوہر اور بیوی کے درمیان تعلق اور روابط کی پختگی کو شریعت میں کتنی اہمیت حاصل ہے۔

شریعت میں خاندان کی اس بنیادی اہمیت کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ایک حقیقت کے طور پر پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ خاندان کا ادارہ قدیم ترین انسانی ادارہ ہے، نہ صرف تاریخ اور قدیم مذہبی ادبیات بلکہ خود بشریات کے مطالعہ سے بھی یہ بات سامنے آتی ہے کہ خاندان کا ادارہ انسانی معاشرے کا سب سے پہلا اور سب سے بنیادی یونٹ ہے۔ بعض مغربی مصنفین، بالخصوص ماہرین بشریات نے بغیر کسی وقیع دلیل اور یقینی شواہد کے یہ فضول اور بے بنیاد دعویٰ کر دیا ہے کہ انسانی معاشرے کا آغاز منظم اور طے شدہ خاندانی ماحول سے نہیں بلکہ غیر منظم اور منتشر حیوانی انداز میں ہوا ہے۔ یہ دعوی اتنا لغو اور مہمل ہے کہ اس کی تردید کرنا بھی وقت کا ضیاع ہے۔ چونکہ اہل مغرب انسانوں کا آغاز بندروں اور بن مانسوں سے کرتے ہیں اس لیے وہ اس طرح کے مضحکہ خیز اور بے بنیاد دعوؤں کو قبول کر لینے کے لیے ہر وقت آمادہ رہتے ہیں۔

قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور مسلمانوں کے دینی ادب کے علاوہ کتاب مقدس اور اہل کتاب کے دوسرے مذہبی سرمائے سے جو بات سامنے آتی ہے وہ یہی ہے کہ انسانیت کا آغاز فطرت سلیمہ پر مبنی خاندان سے ہوا ہے۔ قدیم ترین انسانی معاشرہ خاندان کے تصور پر قائم تھا۔ خاندان کا قدیم ترین ادارہ بھی حیاء اور اخلاق کے تصورات پر مبنی تھا۔

یہ بات قریب قریب تمام انسانی اور معاشرتی علوم تسلیم کرتے ہیں کہ ریاست کا آغاز قبائل کی تنظیم سے ہوا ہے۔ یونان کی شہری ریاستیں ہوں یا روما کی، مکہ مکرمہ کی شہری ریاست ہو یا مدینہ منورہ کی، ہندوستان کے قدیم راجاؤں کے بڑے بڑے راجواڑے ہوں یا چھوٹی چھوٹی راجدھانیاں، ان سب کی اساس قبائلی تنظیم پر رہی ہے۔ یہ بات بھی طے شدہ اور قطعی

ہے کہ قبیلہ کی تشکیل خاندانوں سے ہوتی ہے۔لہذا ریاست کا آغاز حتمی اور قطعی طور پر خاندان سے ہوا ہے۔ پس خاندان ہر معاشرے کی پہلی اکائی ہے۔ خاندان ہی معاشرتی تعمیر کی پہلی اینٹ ہے۔

بقیہ حیوانات میں نوع کا تسلسل قدرت الٰہی نے ایک عارضی اور وقتی اکائی کے ذریعے کیا ہے۔ایک خاص موسم اور خاص وقت میں۔جس کا تعین متعلقہ نوع کی وظیفی ضروریات پر ہوتا ہے۔فریقین یکجا ہوتے ہیں اور اپنی نوع کے تسلسل کا بندوبست کر دیتے ہیں۔ یہ وظیفہ ادا کرنے کے بعد حیوانات کو چونکہ کوئی اور اجتماعی، ثقافتی یا تہذیبی ذمہ داری ادا نہیں کرنی اس لیے ان کے ہاں خاندانی اکائی عارضی ہی ہوتی ہے۔وہاں اس عارضی خاندان کا تسلسل بے معنی ہے۔

حیوانات کے برعکس انسان صرف تسلسل نوعی کی ذمہ داری نہیں رکھتا۔اس کی ذمہ داری تسلسل اخلاق، تسلسل فکر، تسلسل عادات، تسلسل روایات، تسلسل اقدار، تعمیر و تہذیب اور ان کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے اس لیے انسانوں کی ذمہ داریوں اور مقام و مرتبہ کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ وہ ادارہ خاندان کی تشکیل ایک دائمی، مستحکم اور دیرپا یونٹ کے طور پر کریں۔انسانوں کے لیے خاندان ہی روایات و اقدار کے تحفظ اور تسلسل کا سب سے پہلا اور سب سے بنیادی ذریعہ ہے۔خاندان ہی کے ذریعے انسانوں کی اجتماعی تربیت ہوتی ہے۔

آنے والی نوع انسانی کی اخلاقی تربیت کا آغاز خاندان ہی کے ذریعے ہوتا ہے۔یوں ادارہ خاندان ہر انسان کی سب سے پہلی درسگاہ ہے۔وہ انسان کی پہچان کا سب سے پہلا، سب سے اساسی، اور سب سے زیادہ دیرپا حوالہ ہے۔ خاندان ہی انسان کے جذبات و عواطف اور شعور و احساس کا سب سے مضبوط مرکز ہے۔

انسان کی زندگی میں اس کے جذبات و عواطف جو کردار ادا کرتے ہیں ان کی اہمیت کا بعض اوقات کچھ لوگوں کو اندازہ نہیں ہوتا۔واقعہ یہ ہے کہ کہ جذبات و عواطف اور احساسات جن کا مرکز انسان کا دِل ہے۔انسان کی زندگی میں وہی کردار ادا کرتے ہیں جو جسمانی زندگی اور صحت میں دل ادا کرتا ہے۔اگر دل صحت مند اور مستحکم ہو تو انسانی صحت بھی مستحکم اور مضبوط رہتی ہے۔لیکن اگر دل کمزور ہو جائے یا اس کا استحکام مختل ہو جائے تو انسانی صحت کو انحطاط اور

زوال سے کوئی نہیں روک سکتا۔ یہی کیفیت انسان کے احساسات اور جذبات وعواطف کی ہوتی ہے۔ غیر متوازن جذبات کا انسان عملی زندگی میں بھی غیر متوازن رہتا ہے۔ ماں کی گود اور باپ کی شفقت انسانی احساسات کا نقطہ آغاز ہے۔ اسلامی شریعت نے اس انتہائی فطری تعلق کو بجا طور پر بنیادی اہمیت دی ہے۔ اللہ اور رسول سے تعلق کے بعد جو تعلق سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے وہ انسان کا اپنے والدین کے ساتھ ہے۔ قرآن مجید غالباً دنیا کی واحد مذہبی کتاب ہے جس میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کو اللہ کے ساتھ تعلق کے بعد سب سے بڑا درجہ دیا گیا ہے۔

ماں باپ سے محبت، عقیدت، اور جذباتی وابستگی کا لازمی تقاضا یہ ہے اور ہونا چاہیے، کہ انسان والدین کے رشتہ داروں اور ان کی اولاد سے بھی درجہ بدرجہ ویسا ہی تعلق رکھے جیسا اس کے ماں باپ رکھتے چلے آتے ہیں۔ لہذا ماں باپ کے ماں باپ کو شریعت نے وہی مقام و مرتبہ دیا ہے جو انسان کے اپنے ماں باپ کو دیا ہے۔ ماں باپ کے بعد قریب ترین تعلق ان کی اولاد یعنی اپنے بہن بھائیوں سے ہونا چاہیے، یوں ایک ایک کے شریعت نے ان تمام حقوق و فرائض کو بیان کیا ہے جو ادارہ خاندان کے اس پورے نظام کی تشکیل کرتے ہیں۔

جب تک یہ نظام صحیح خطوط پر کار بند رہتا ہے ملی اور اجتماعی زندگی بھی اسلامی اساس پر قائم رہتی ہے۔ لیکن جوں ہی خاندانی وحدت میں کمزوری کے آثار پیدا ہوتے ہیں ویسے ہی معاشرتی کمزوری کے جراثیم پیدا ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ جدید مغربی دنیا کے تجربے نے بھی یہ بات ثابت کر دی ہے کہ خاندانی نظام کی تباہی معاشرتی اقدار کے لیے تباہ کن ثابت ہوتی ہے۔ جب خاندان بکھرتا ہے تو معاشرتی اقدار ایک ایک کر کے مٹنا شروع ہو جاتی ہیں۔ جب معاشرتی اقدار مٹنے لگتی ہیں تو ان کی اخلاقی اساس نظروں سے اوجھل ہونے لگتی ہے۔ جب اخلاقی تصورات نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں تو دینی اقدار کا خاتمہ ہونے میں دیر نہیں لگتی۔ تجربے سے پتہ چلتا ہے کہ اولاد کی بے راہروی کے اہم اسباب میں ادارہ خاندان کی کمزوری کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ جن گھرانوں میں خاندان کا ادارہ کمزور ہوتا ہے، مثلاً ماں باپ کے درمیان تعلقات خراب ہوتے ہیں، وہاں اولاد کو بے راہ روی کا شکار ہونے سے بچانا قریب قریب ناممکن ہی ہوتا ہے۔

ادارہ خاندان کی اس بنیادی اہمیت کے باوجود یہ بات انتہائی عجیب ہے کہ بہت سے سابقہ مذاہب اور فلسفیانہ نظاموں میں یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی کہ روحانی ترقی اور اخلاقی بلندی کے لیے خاندانی زندگی سے فرار ناگزیر ہے۔ قدیم مسیحیت ہو یا قدیم بدھ مت ہو، ہندوؤں کے مذہبی پروہت ہوں یا بعض دوسرے مذاہب کے تارک الدنیا راہبین، یہ سب اس غلط فہمی کا شکار رہے ہے کہ روحانی بلندی اور اخلاقی پاکیزگی کے مقاصد کا حصول خاندانی زندگی میں ممکن نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس غلط فہمی کا سبب ان لوگوں کے معاصرین کی بڑھتی ہوئی مادہ پرستی، دنیا داری اور شہوانی تقاضوں کی بے لگام تکمیل ہو۔ لیکن ایک انتہا کا جواب دوسری انتہا نہیں، بلکہ دونوں انتہاؤں کا جواب توازن اور اعتدال ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ ایک انتہا کے جواب میں جب بھی دوسری انتہا کو اختیار کیا جائے گا، جو انسانی تاریخ میں کثرت سے ہوا ہے، تو اس کے نتیجے میں ہمیشہ مزید مسائل اور مزید مشکلات ہی جنم لیں گی۔

یہی وجہ ہے کہ ماضی میں تمام انبیاء نے بھرپور خاندانی زندگی بسر کرنے کی مثالیں قائم کیں۔ قرآن مجید میں ازدواجی زندگی کو انبیاء کی سنت بتایا گیا ہے۔ سورہ رعد میں ارشاد ہے کہ ہم نے آپ سے پہلے جتنے بھی رسول بھیجے وہ سب بیویوں اور اولادوں والے تھے۔ سورہ فرقان میں جہاں اللہ کے نیک بندوں کی صفات بیان کی گئی ہیں وہاں یہ بھی بتایا گیا کہ وہ اللہ تعالیٰ سے ایسی اولاد اور ایسی بیویوں کے حصول کی دعا کرتے ہیں جو ان کی آنکھوں کی ٹھنڈک بن سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ازدواجی زندگی گزارنے کو اپنی سنت اور اپنا طریقہ قرار دیا۔ اور ارشاد فرمایا کہ جو میری سنت پر کاربند نہیں رہنا چاہتا، اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

مزید برآں قرآن مجید نے انسانوں کی تخلیق کے جو بڑے بڑے مقاصد بتائے ہیں۔ ان کی تکمیل ادارہ خاندان کے بغیر ممکن نہیں۔ قرآن مجید کی رو سے انسانوں کے بنیادی فرائض اور ذمہ داریوں میں یہ چار چیزیں شامل ہیں۔

۱۔ اللہ تعالیٰ کی عبادت

۲۔ اللہ تعالیٰ کی جانشینی

۳۔ روئے زمین کی آبادکاری

۴۔ آزمائش اور امتحان

ان چاروں کاموں کے لیے ادارۂ خاندان کا وجود ناگزیر ہے۔ اس لیے کہ ان میں کوئی ایک کام بھی ایک فردتن تنہا نہیں کرسکتا۔ ان میں سے ہرکام کے لیے دلجمعی، تعاون اور ہم کاری کا ماحول درکار ہے۔ انتشار اور افراتفری کے عالم میں ان سے کوئی کام بھی آسان نہیں ہے۔

ادارہ خاندان کی اسی اہمیت کے پیش نظر مفکرین اسلام نے اس کو انسانی معاشرے کا سب سے پہلا اور فطری یونٹ قرار دیا ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ جنہوں نے انسانی معاشروں کی تشکیل اور آغاز وارتقاء کے موضوع پر انتہائی عمیق اور بالغ نظر گفتگو کی ہے، وہ خاندان کی تشکیل کو ابتدائی سے ابتدائی انسانی معاشرے کے لازمی تقاضوں کا ایک حصہ قرار دیتے ہیں۔ پہلے بیان کیا جاچکا ہے کہ جب انسانی معاشرہ اپنے بالکل آغاز میں ہوتا ہے جس کو شاہ ولی اللہؒ اپنی مخصوص اصطلاح میں ارتفاق اوّل سے یاد کرتے ہیں تو جہاں اس معاشرے کو کھانے پینے کی انتہائی بنیادی ضرورتوں کا بندوبست کرنا پڑتا ہے وہاں خاندان کی تشکیل اور اس کے ضروری تقاضے بھی انجام دینے پڑتے ہیں۔ گویا جس طرح زراعت، آبپاشی، مویشی پالنا، ضروری لین دین اول سے انسانی معاشروں میں لازمی عنصر کی حیثیت سے شامل رہے ہیں اسی طرح خاندان کی تشکیل اور شادی کا ادارہ بھی موجود رہا ہے۔

خاندان کی اساس اس تعلق پر ہے جو ایک مرد اور خاتون کے درمیان قائم ہوتا ہے۔ جس کو عرف عام میں شادی یا نکاح کے تعلق سے یاد کیا جاتا ہے۔ امام غزالیؒ، امام شاطبیؒ، امام راغبؒ اصفہانی اور دوسرے متعدد مفکرین اسلام نے یہ لکھا ہے کہ نگاہ کی پاکیزگی اور اطمینان قلبی کی دولت جتنی آسانی کے ساتھ کامیاب ازدواجی زندگی کے ماحول میں میسر آسکتی ہے، اتنی کامیابی کے ساتھ تجرد کی زندگی میں میسر نہیں آسکتی۔ تربیت نفس، تعاون، تقسیم کار اور عزت کا تحفظ، جس طرح خاندانی ماحول کے ذریعے ہوتا ہے وہ کسی اور ذریعے سے ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ازدواجی زندگی کی اصل بنیاد یعنی عقد نکاح کو فقہاء کرام، متکلمین اسلام، مفکرین، فلاسفہ اور اصحاب تزکیہ واحسان، سب نے تفصیلی گفتگو کا موضوع بنایا ہے۔

عقد نکاح اور رشتۂ ازدواج کو اسلام نے انتہائی اہمیت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ دراصل عقد نکاح کے لفظ سے بعض اوقات یہ غلط فہمی پیدا ہوجاتی ہے کہ شادی کا ادارہ یا ازدواجی تعلق

محض ایک دیوانی معاہدہ ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ تعلق اتنا وسیع الجہات ہے، اس کی جہتیں اتنی متعدد ہیں کہ اس کو کسی ایک اصطلاح سے بیان کرنا بہت دشوار ہے۔ قرآن مجید نے اس ادارے کے لیے مختلف اصطلاحات اور اسالیب بیان استعمال فرمائے ہیں۔ ایک جگہ اس تعلق کو میثاق غلیظ کے عنوان سے یاد کیا ہے۔ عربی زبان میں میثاق ایسے تعلق اور معاہدے کو کہتے ہیں جو انتہائی پختہ ہو، ناقابل شکست ہو اور فریقین کی طرف سے اس کی بقا اور تحفظ کا انتہائی پختہ اور شدید ارادہ موجود ہو، پھر قرآن مجید نے محض میثاق کے لفظ پر اکتفا نہیں فرمایا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ غلیظ کی اصطلاح بھی بیان فرمائی۔ جس کے معنی انتہائی مضبوط اور ناقابل شکست کے ہیں۔ گویا قرآن مجید یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ نکاح کے نتیجے میں جو ادارہ وجود میں آتا ہے۔ زن وشوہر میں جو تعلق قائم ہوتا ہے وہ ایک ہمہ گیر، بھرپور، ناقابل شکست اور گہرا تعلق ہے۔ جس کے بہت سے پہلو ہیں۔ ان میں سے ایک اہم پہلو دیوانی بھی ہے۔

فقہاء اسلام نے جب نکاح کے احکام مرتب فرمائے تو انھوں نے محسوس کیا کہ اس ادارہ کے بہت سے پہلو ہیں۔ اس کا ایک اہم پہلو خالص عدالتی اور قانونی نوعیت کا ہے۔ ایک پہلو خالص دینی اور روحانی انداز کا ہے۔ ایک اور پہلو جو سب سے اہم ہے وہ گہری نفسیاتی اور جذباتی نوعیت کا ہے۔ اس طرح متعدد پہلو اس تعلق کے حوالے سے پائے جاتے ہیں۔ لیکن جب اس تعلق کے قانونی احکام مرتب کیے جائیں گے تو یقیناً وہ پہلو نمایاں رہے گا جس کا تعلق دیوانی نوعیت کے معاملات سے یا عدالتی نوعیت کے مسائل سے ہے۔ اس لیے فقہاء اسلام نے نکاح کے احکام ومسائل کی تدوین میں عقد نکاح کے صرف اس پہلو کو پیش نظر رکھا جس کو ہم دیوانی یا عدالتی پہلو کہہ سکتے ہیں اس کے لیے مناسب ترین اصطلاح جو فقہائے اسلام کو محسوس ہوئی وہ عقد کی اصطلاح تھی۔ جس طرح عقد دو آزاد افراد کے درمیان ایک دیوانی معاہدہ کو کہا جاتا ہے۔ اسی طرح سے سمجھنے کی خاطر اور معاملات کو بہتر انداز میں بیان کرنے کی خاطر فقہائے اسلام نے نکاح کو ایک دیوانی معاہدے سے تشبیہ دے دی۔ چنانچہ اسی بنیاد پر احکام مرتب کیے گئے، اسی بنیاد پر نکاح کے قواعد وضوابط تشکیل دیے گئے، یوں ایک حلقہ میں نکاح کے بارہ میں ایک تاثر یہ پیدا ہو گیا کہ شاید اس تعلق کی نوعیت محض دیوانی معاہدہ کی ہے اور بقیہ پہلو خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس تعلق میں ایک پہلو عادات کا بھی ہے،

ایک پہلو عبادات کا بھی ہے، ایک پہلو معاملات کا بھی ہے اور اس سے بھی بڑھ کر ایک پہلو انتہائی نازک، لطیف، گہرے احساسات اور جذبات او عواطف کا بھی ہے۔

شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ وہ عام حالات میں عادات اور عبادات کے معاملات کو خود انسانوں کے اپنے فیصلہ پر چھوڑ دیتی ہے۔ ان دونوں کا تعلق عدالتی امور سے نہیں ہوتا۔ ریاست اور ریاست کے اداروں کو ان معاملات میں عام حالات میں مداخلت کی اجازت نہیں ہوتی۔ عبادات خالص اللہ اور بندے کے درمیان روابط و علائق سے عبارت ہیں۔ اللہ اور بندے کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ یہ اللہ جانتا ہے اور اس کا بندہ جانتا ہے۔ کسی اور کو یہ اجازت نہیں کہ دوسروں کے دلوں میں اتر کر دیکھے کہ ان کی نیتیں کیا ہیں؟ ان میں اخلاص کا درجہ کیا اور کتنا ہے؟ ان کے عزائم کی اصل نوعیت کیا ہے؟ اگر حکومت اور حکومتی ادارے ان معاملات میں مداخلت کرنے لگیں تو عامۃ الناس کی زندگی انتہائی مشکلات کا شکار ہو جائے۔ اس لیے شریعت نے ان معاملات میں عدالتوں اور ریاستی اداروں کی مداخلت کی گنجائش بہت محدود، برائے نام اور انتہائی استثنائی حالات میں رکھی ہے۔ لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے۔ وہاں عدالت اور ریاستوں کے اداروں کا کردار بہت اہم اور مؤثر ہوتا ہے۔ معاملات چونکہ انسانوں کے درمیان لین دین سے عبارت ہیں۔ معاملات ہی کے ذریعہ انسانوں کے درمیان تعلقات قائم ہوتے ہیں۔ ان تعلقات کے نتیجے میں حقوق و فرائض جنم لیتے ہیں۔ ان حقوق و فرائض کی تکمیل و تعمیل ریاست کی ذمہ داری بھی ہے اس لیے ان معاملات میں عدالتوں کو بھی مداخلت کا اختیار ہے اور حکومتی اداروں کو بھی نگرانی کا اختیار ہے۔

اس تصور کے پیش نظر عقد نکاح میں جو پہلو عادات سے تعلق رکھتے ہیں۔ یعنی عام معاشرتی ثقافت سے، تہذیبی رویوں سے، لوگوں کے مقامی طور طریقوں سے، رسم و رواج سے، وہ اگر شریعت سے متعارض نہیں ہیں تو وہ چلتے رہیں گے۔ شریعت کو اس طرح کے امور کے جاری رہنے پر کوئی اعتراض نہیں اور حکومتوں کو بھی ان میں مداخلت کا کوئی اختیار نہیں۔ کسی کو یہ اجازت نہیں ہے کہ اپنی پسند یا ناپسند، اپنی عادات، اپنے ثقافتی رویے، اپنے رسم و رواج کو زبردستی کسی پر مسلط کرے۔ یہ معاملہ عادات کے باب سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر عادات کا یہ پہلو بھی رسول اللہ ﷺ کی سنت سے تعلق رکھتا ہو، انبیاء کی سنت ہو تو وہ عام عادات سے مختلف

ہے۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے کہ جو شخص اس کو انبیاء کی سنت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے پر عملدرآمد کی نیت سے کسی عادت کو اختیار کرتا ہے وہ یقیناً ایک عبادت کا فریضہ انجام دیتا ہے۔

عبادات کا بھی عدالت اور ریاست سے تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے ان معاملات میں بھی کوئی بیرونی مداخلت نہیں ہوتی۔ لیکن یہاں ایک نازک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عقد نکاح اور ازدواجی تعلق کے معاملات سے خواتین کے حقوق کا بڑا گہرا تعلق ہے۔ پھر شریعت کو خواتین کے حقوق اور مقام و مرتبے کے تحفظ سے گہری دلچسپی ہے۔ خواتین کے حقوق اور مقام و مرتبہ کا معاملہ شریعت کی نظر میں انتہائی اہم معاملات میں سے ایک معاملہ ہے۔ اب اگر عادات و عبادات کا لحاظ کرتے ہوئے ان معاملات سے ریاست اور عدالت کا عمل دخل کلی طور پر ختم کر کے ان کو مردوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے تو اس کے نتیجے میں بڑی قباحتیں پیدا ہوں گی۔ اس لیے کہ ازدواجی تعلقات میں جو امور عقد کی نوعیت کے ہیں، جن کو معاملات کے دائرے میں لایا جا سکتا ہے ان میں صوابدید کا اختیار بہت محدود ہے۔ وہ عدالتوں کی نگرانی میں ہیں۔ ریاست کی مداخلت اور اختیار کی حدود کے اندر شامل ہیں۔ اس لیے شریعت نے ان معاملات میں توازن رکھا ہے۔ توازن یہ کہ نہ تو خواتین کے حقوق و معاملات کو خالصتاً مردوں کی صوابدید پر چھوڑا گیا ہے، اور نہ محض عدالتوں اور حکومتی اداروں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا گیا، بلکہ ان دونوں کے درمیان ایک توازن قائم رکھا گیا ہے۔ معاملات کے پہلو میں قاضی اور ریاست کو مداخلت کا حق ہے۔ جو معاملات خالص عبادات سے متعلق ہیں ان میں افراد اپنی ذاتی صوابدید اور ذاتی اختیار تمیزی سے فیصلے کریں گے۔ جہاں تک عادات کا تعلق ہے وہاں خاندان، معاشرہ، برادری، دوست احباب کا حلقہ اپنی اپنی ذمہ داریاں پوری کریں گے۔

مغربی دنیا کی طرح یہاں وہ کیفیت نہیں ہے کہ: کسے را با کسے کارے نہ باشد۔ ہر ایک اپنے خواب میں مگن ہے اور اس کو دوسرے سے کوئی غرض نہیں، یہاں تکافل کا نظام ہے۔ یہاں ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے۔ خاندان کے افراد دوسرے افراد کے کفیل ہیں۔ بھائی بھائی کا کفیل ہے، بہن بہن کی کفیل ہے، پڑوسی پڑوسی کے کفیل ہیں، معاشرہ معاشرے کا کفیل ہے۔ اس لیے یہ ذمہ داریاں سب پر عائد ہیں۔ اس لیے کہ ازدواجی زندگی کے بعض معاملات ایسے

نازک، لطیف اور متنوع پہلوؤں کے حامل ہوتے ہیں کہ ان کو نہ عدالتوں میں بیٹھنے والے اجنبی کارندوں اور افسروں کے اوپر نہیں چھوڑا جاسکتا اور نہ شوہروں کی صوابدید پر چھوڑا جاسکتا ہے۔ یہاں خاندان کے بزرگوں کا عمل دخل ناگزیر بھی ہے اور مؤثر بھی۔

مغربی دنیا نے ان سارے معاملات کو محض عدالتوں کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے۔ جس کی نقالی مشرقی ممالک میں بھی بہت سے لوگ کرنا چاہتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نازک خاندانی معاملات، لطیف ازدواجی احساسات غیروں کے سامنے بیان ہوتے ہیں۔ اندرونی معاملات چوراہوں پر زیر بحث آتے ہیں۔ شرم وحیا کے تصورات مجروح ہوتے ہیں۔ بہت سی باتیں اَن کہی رہ جاتی ہیں۔ بہت سے امور کا احتیاج باہر کے لوگ نہیں کرپاتے اور اس سب کے نتیجے میں عدل وانصاف کے تقاضے مجروح ہوتے ہیں۔ نازک احساسات کا شیشہ چھنک جاتا ہے۔ اسی لیے شریعت نے ان سب پہلوؤں کی پوری پوری رعایت رکھی ہے، اور ان تمام لوگوں کا اس معاملہ میں کردار رکھا ہے جو ازدواجی تعلقات اور خاندانی روابط کو بہتر بنانے میں معاون ہوسکتے ہیں۔ شریعت نے سب ممکنہ پہلوؤں کو پیش نظر رکھا ہے۔ سب سے پہلے فریقین کا ضمیر ذمہ دار ہے۔ فریقین کے اولیاء باپ، چچا، دادا، بڑے بھائی، یہ سب ذمہ دار ہیں۔ فریقین کے قریبی اعزہ کی ایک ذمہ داری ہے۔ بعض حالات میں، معاشرہ ذمہ دار ہے۔ جب یہ سارے مراحل ناکام ہوجائیں تو آخر میں قاضی، عدالت اور ریاست کی ذمہ داری ہے۔ اور اگر وہاں بھی انصاف نہ ملے تو پھر آخری اور حتمی انصاف روز قیامت ملے گا۔

ادارہ خاندان کی شریعت میں ایک اور اہمیت بھی ہے اور وہ اہمیت اتنی بنیادی اور غیر معمولی ہے کہ کہ فقہاء اسلام نے اپنے مطالعہ وتحقیق کے نتیجے میں اس کو شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد میں سے ایک مقصد سمجھا ہے۔ یوں تو خاندان کا تحفظ یقیناً شریعت کے اہم مقاصد میں سے ہے۔ لیکن خاندان کے تحفظ کو فقہاء اسلام نے جس عنوان سے بیان کیا ہے اس سے اس مقصد کا ایک نیا پہلو سامنے آتا ہے۔ جس کی طرف دنیا کی نظریں کم جاتی ہیں۔ خاص طور پر مغربی تہذیب سے متاثر حضرات اس پہلو کا بہت کم ادراک کرپاتے ہیں۔ وہ پہلو تحفظ انساب کا ہے۔ ہر شخص کا نسب محفوظ اور متعین ہو، واضح ہو، یہ شریعت کے اہم اہداف میں سے ایک ہے۔ بے نسب زندگی جانوروں کی ہوتی ہے۔ جانوروں میں کوئی نسب نہیں ہوتا۔ کسی جانور کو

اپنے انساب سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ چونکہ شریعت نے نسب کو بہت اہمیت دی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اور بہت سی حکمتوں اور مقاصد کے پیش نظر شریعت کے نزول کے لیے وہ علاقہ منتخب فرمایا اور شریعت کے اولین مخاطبین کے طور پر ان اقوام اور ان قبائل کو منتخب کیا جہاں انساب کا اہتمام دنیا میں سب سے زیادہ تھا۔ وہ محض اپنے خاندان، برادریوں اور قبائل ہی کے نسب نہیں، بلکہ اپنے اصیل گھوڑوں اور اونٹوں کا نسب بھی محفوظ رکھتے تھے۔

شریعت نے تحفظ نسب کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ اس لیے کہ شریعت کے بہت سے احکام جواز دواجی اور خاندانی زندگی سے متعلق ہیں۔ وہ محارِم اور غیر محارم کی تمیز پر قائم ہیں۔ کون محرم ہے؟ کون غیر محرم ہے؟ یہ تہذیب وتمدن کا اور اخلاق وکردار کا انتہائی اہم اور نمایاں پہلو ہے۔ جانوروں میں محارم اور غیر محارم کی تمیز نہیں ہوتی۔ شریعت انسانوں کو جانوروں سے ممتاز اور برتر دیکھنا چاہتی ہے۔ شریعت چاہتی ہے کہ انسان بے نسب زندگی نہ گزارے، جیسے مغرب میں ہو رہا ہے۔ وہاں ہر ملک میں ہزاروں لاکھوں افراد ایسے موجود ہیں جن کو اپنے خاندان ہی کا علم نہیں۔ جن کو اپنے باپ کا علم نہیں۔ جن کو اپنے انساب کا علم نہیں۔ سنگل پیرینٹس فیملی (Single Parents Family) کے نام سے جو رواج قائم ہو گیا ہے اس میں یہ سب قباحتیں اور خرابیاں موجود ہیں۔

اہل مغرب کی ایک خاص عادت یہ ہے کہ وہ اپنے جرائم اور مکروہ سے مکروہ اور قبیح سے قبیح حرکتوں کے لیے بھی خوبصورت نام تراش لیتے ہیں اور یوں ان خوبصورت ناموں کے پردے میں ان جرائم اور منکرات کی قباحت نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے۔ ان خوبصورت عنوانات سے بہت سے کم علم اور کم فہم لوگ بھی متاثر ہو جاتے ہیں۔ جس کو سنگل پیرنٹس فیملی (Single Parents Family) کہا جاتا ہے ان میں بہت سے وہ لوگ ہیں جو بدکاری کے مرتکب ہوتے ہیں۔ جن کی اولاد ناجائز اولاد ہے وہ اس کو پالنے پر مجبور ہیں۔ وہ اولاد جس کا کوئی نسب نہیں، اسے معلوم ہی نہیں کہ میرے محرم اور غیر محرم کون ہیں؟

شریعت اس تصور کو پسند نہیں کرتی۔ یہ ایک حیوانی زندگی ہے۔ انسانی زندگی نہیں۔ پھر سب سے بڑھ کر یہ کہ جو بچہ بے خاندان ہو، جس کو ماں باپ کی یکساں تربیت نہ ملی ہو، جس کو دادا اور دادی کی نگرانی نصیب نہ ہو، جس کو نانا اور نانی کی شفقت میسر نہ ہو، جس کو خالاؤں اور

چچاؤں کا پیار نصیب نہ ہو، وہ بے تربیت رہ جاتا ہے۔ براور احسان کے جو تصوارت اسلام نے دیے ہیں وہ بے معنی ہو کر رہ جاتے ہیں اگر خاندان کا ادارہ بکھر جائے۔ جدید مادی تہذیب میں تیزی کے ساتھ یہی ہو رہا ہے۔ جیسے جیسے خاندان کا ادارہ بکھر رہا ہے۔ اسی رفتار سے براور احسان کے اسلامی تصورات ختم ہو رہے ہیں۔

جس شریعت نے حکم دیا تھا کہ من لم یرحم صغیرنا و من لم یوقر کبیرنا فلیس منا، جو ہمارے چھوٹوں پر رحم نہ کرے اور ہمارے بڑوں کی توقیر نہ کرے اس کا ہمارے تہذیبی اور معاشرتی رویے سے کوئی تعلق نہیں۔ اس پر عملدر آمد ایک بے خاندان معاشرے میں نہیں ہوسکتا۔ جب تک کسی بچے کو یہ پتا نہ ہو کہ اس کا باپ کون ہے؟ دادا کون ہے؟ پھوپھی اور چچا کون ہے؟ ماموں اور خالہ کون ہے؟ وہ کیسے ان کی توقیر کرے گا؟ جب تک کسی کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کے اعزہ میں بھتیجا کون ہے؟ بیٹا کون ہے؟ پوتا کون ہے؟ نواسہ کون ہے؟ اس میں رحم اور شفقت کا رویہ کیسے پیدا ہوگا؟

اس لیے تحفظ انساب کو شریعت نے انتہائی بنیادی اہمیت دی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے متبنیٰ بنانے کے قدیم تصورات کی ممانعت کی ہے۔ کسی کو لے پالک کے طور پر اختیار کر کے اور حقیقی اولاد کی جگہ دینا شریعت نے پسند نہیں کیا۔ شریعت کے اس حکم کے یہ معنی نہیں ہیں کہ کسی لاوارث بچے کی پرورش نہ کی جائے۔ کسی بے سہارا بچے کو اولاد کی طرح نہ رکھا جائے۔ یقیناً لاوارث بچوں کو پالنا، پرورش کرنا، ان کو اولاد کی طرح رکھنا، ان کو شفقت اور پیار دینا۔ یہ بہت بڑی نیکی ہے۔ لیکن اس کے نتیجے میں وہ حقیقی اولاد نہیں بن جائے گی۔ ان کی نسبت لے پالک بنانے والوں کے ساتھ نہیں ہوگی۔ وَ مَا جَعَلَ اَدْعِیَآئَکُمْ اَبْنَآئَکُمْ ذٰلِکُمْ قَوْلُکُمْ بِاَفْوَاهِکُمْ: ان لے پالک اور متبنیٰ بچوں کو شریعت نے تمھاری اولاد نہیں بنایا۔ تمھیں ان کا باپ نہیں بنایا۔ اس لیے اسلامی عدل وانصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی نسبت ان کے ماں باپ ہی سے رکھو۔ ان کو اپنے آپ سے منسوب نہ کرو۔ یہ شریعت میں جائز نہیں۔ جو افراد ایسا کرتے ہیں وہ قرآن کے حکم کی صریح خلاف ورزی کرتے ہیں۔ قرآن پاک کا صریح حکم یہ ہے کہ ہر شخص اپنے باپ سے منسوب ہو۔ باپ سے نسبت کے تفصیلی احکام ہیں جن میں بعض پہلو اسلام کے قانون فوجداری سے متعلق ہیں۔ بعض پہلو قانون نکاح وطلاق اور عدت سے

متعلق ہیں۔ بعض پہلو دیوانی قانون سے متعلق ہیں۔ ان سب قوانین کا لحاظ اور اہتمام رکھنا قران پاک کی نصوص قطعیہ کا تقاضا ہے۔ عدت کے احکام اسی لیے دیے گئے ہیں۔ اگر خاتون بیوہ ہو جائے، اس کو طلاق ہو جائے، شوہر سے اس کی علیحدگی ہو جائے، تو اس کو عدت گزارنی ہوگی۔ یہ عدت کے احکام اسی لیے دیے گئے ہیں کہ سابقہ شوہر کی اولاد اور آئندہ ممکنہ شوہر کی اولاد کے درمیان تمیز رکھی جا سکے۔ جو جس کی اولاد ہے، جس کے ہاں پیدا ہوئی ہے، اس سے اس کا نسب دوٹوک اور قطعی انداز میں ثابت ہونا چاہیے۔

اگر تحفظ انساب نہ ہو تو شریعت کے محرمات کا لحاظ ممکن نہیں رہے گا۔ قرآن پاک میں جتنی تفصیلات کے ساتھ محرمات کو بیان کیا گیا ہے اور محرم اور نا محرم رشتہ داروں کی تفصیل دی گئی ہے وہ قطعی ہے۔ ان کے الگ الگ واضح احکامات ہیں۔ ان سب کا لازمی تقاضا ہے کہ انساب کا تحفظ کیا جائے۔ انساب کے تحفظ کے لیے خاندان کا تحفظ ضروری ہے۔ خاندان کے ادارہ کے تحفظ کے لیے ان تمام احکامات کی پیروی ناگزیر ہے جو شریعت نے اس ضمن میں بیان کیے ہیں۔

چونکہ نسل اور نسب کی حفاظت اور ادارہ خاندان کا تحفظ شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ہے اس لیے شریعت نے اس مقصد کے حصول کی خاطر دو پہلوؤں سے ہدایات دی ہیں۔ شریعت کا عام مزاج یہ ہے کہ یہ ہر معاملے میں دو پہلوؤں کو پیش نظر رکھتی ہے۔ ایک مثبت اعتبار سے اس مقصد کا تحفظ، بقا، اس کی نشو نما اور ترقی۔ دوسرا منفی پہلو: یعنی ان تمام راستوں کا سدِ باب جن کے نتیجے میں وہ محرکات اور عوامل جنم لیتے ہوں جو اس مقصد پر منفی طور پر اثر انداز ہو سکتے ہوں۔ چنانچہ مثبت طور پر تحفظ نسل اور تحفظ نسب کے لیے شریعت نے حیا، اخلاق اور عدل کے تین اصولوں پر مبنی آداب اور احکام دیے ہیں۔ اگر آپ اسلام کے ازدواجی احکام کا مطالعہ کریں تو وہ انہی تینوں اصولوں پر مبنی محسوس ہوں گے۔ فقہا اسلام نے نکاح طلاق اور خاندانی امور سے متعلق جو احکام مرتب کیے ہیں ان میں بھی یہ تین بنیادی اصول اساسی طور پر کارفرما ہیں۔ حیا، اخلاق اور عدل۔ اگر کہیں فقہاء کرام کا اختلاف ہے تو اس لیے کہ ایک فقیہ اور مجتہد نے عدل کا تقاضا ایک چیز کو سمجھا اور دوسرے فقیہ اور مجتہد نے عدل کا تقاضا دوسری چیز کو سمجھا۔ ایک فقیہ نے اخلاقی تقاضا ایک عمل کو قرار دیا، دوسرے فقیہ نے دوسرے عمل کو اخلاق کا

تقاضا قرار دیا۔

شریعت نے یہ بات ذہن نشین کرانے کی بار بار اور مسلسل کوشش کی ہے کہ انسانوں کے ذہن سے یہ غلط فہمی نکالی جائے کہ ازدواجی زندگی اور اس کے تقاضے روحانی ترقی سے متعارض ہیں۔ شریعت نے نکاح اور ازدواج کے محاسن اور خوبیوں کا بار بار تذکرہ کیا ہے۔ یہ بتایا گیا کہ یہ ازدواجی زندگی انبیاء کی سنت ہے۔ یہ بتایا گیا کہ سابقہ انبیاء ازدواجی زندگی بھرپور انداز میں گزار کر تشریف لے گئے۔ یہ بتایا گیا کہ ازدواجی زندگی اللہ تعالیٰ کی نعمت ہے۔ وَ اللّٰهُ جَعَلَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا۔ اللہ تعالیٰ جہاں اپنی نعمتیں بیان کرتا ہے وہاں کئی جگہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے اے مسلمان مرد اور خواتین! تمہاری اپنی نسل انسانی سے تمہارے لیے زوج اور جوڑے پیدا کیے۔ اور اس تعلق کے نتیجے میں تمہیں ایک ایسا ماحول دیا جس کے نتیجے میں تمہیں سکون حاصل ہوتا ہے۔ ایک جگہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی یہ ہے کہ اس نے تمہارے لیے شوہر اور بیویاں پیدا کیں: وَ مِنْ اٰيٰتِهٖۤ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْۤا اِلَيْهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَّوَدَّةً وَّ رَحْمَةً۔ ازواج عربی زبان میں زوج کی جمع ہے جس کے لفظی معنی جوڑے کے ہیں۔ شوہر اور بیوی دونوں کے لیے زوج ہی کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ ازواج میں شوہر بھی شامل ہے اور بیویاں بھی شامل ہیں۔ ان نعمتوں کا تذکرہ کرنے کے ساتھ ساتھ قرآن مجید نے تمام ارکان خاندان کے حقوق اور ذمہ داریاں تفصیل سے بیان کی ہیں۔ زوجین کے حقوق بیان کیے، والدین کے حقوق بیان کیے۔ دوسرے رشتہ داروں اور اقارب کے حقوق بیان کیے۔ جو رشتہ دار جتنا قریب ہے اس کے حقوق اتنے ہی زیادہ ہیں۔ جو جتنا دور ہے اس کے حقوق اتنے کم ہیں۔ یہ ایسی عقلی اور منطقی بات ہے جس سے ہر سلیم الطبع انسان اتفاق کرے گا کہ جو رشتہ داری اور خونی رشتے میں قریب ترین ہے، اس کا حق زیادہ ہے۔ جو بعید تر ہے اس کا حق کم تر ہے۔

اسی بنیاد پر شریعت نے بہت سے احکام دیے ہیں۔ بعض اوقات اس بنیادی، منطقی، معقول اور فطری اصول کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے، جو بہت سے لوگ کر دیتے ہیں، غلط فہمیاں پیدا ہوتی ہیں۔ ان غلط فہمیوں کے نتیجے میں عصر جدید کے بعض مجتہدین کھڑے ہو جاتے ہیں کہ شریعت کے فلاں قوانین میں ترمیم ہونی چاہیے۔ فقہ کے فلاں قوانین میں ترمیم

ہونی چاہیے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ فقہاء کے مرتب کردہ سارے اجتہادی احکام دائمی اور ابدی ہیں۔ بلاشبہ اجتہاد کی تبدیلی سے اجتہادی احکام بدل سکتے ہیں۔ جن احکام کا دارومدار عرف و رواج سے ہے وہ عرف و رواج کے بدلنے سے بدل سکتے ہیں۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں رہا۔ اس کی بے شمار مثالیں فقہی ادب میں موجود ہیں۔ لیکن یہ بات کہ شریعت کے بنیادی اصولوں، تصورات، اہداف اور مقاصد کو نظر انداز کر کے محض زمانے کے چلن کو دیکھ کر فقہی احکام کی جزئیات میں ردوبدل کا ارادہ کیا جائے غلط ہے۔ یہ ارادہ ایک کمزور طبیعت کا غماز ہے۔ یہ غلامانہ ذہنیت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اس رجحان سے کسی مجتہدانہ بصیرت کا اندازہ نہیں ہوتا۔ جن مجتہدین اسلام نے اجتہاد سے کام لے کر احکام مرتب فرمائے وہ کسی غلامانہ ذہن کے مالک نہیں تھے وہ کسی مغربی یا مشرقی استعمار کے افکار اور تہذیبی اقدار سے متاثر نہیں تھے۔ انہوں نے قائدانہ ذہن کے ساتھ آزادانہ اجتہاد کے ذریعے صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی رضا کو پیش نظر رکھتے ہوئے، روزِ قیامت جواب دہی کا احساس کرتے ہوئے اجتہاد کی ذمہ داریوں کو انجام دیا۔ ان کے ذہن میں یہ بات نہ تھی کہ وہ شریعت کے احکام کو مشرق اور مغرب کے تصورات سے ہم آہنگ ثابت کر کے دکھائیں۔ اس کے برعکس اُس زمانہ میں جو لوگ مشرقی اور مغربی تصورات کے علمبردار تھے بھی، ان لوگوں کا اس زمانے یہ مشغلہ ہوتا تھا کہ اپنے تصورات کو شریعت سے ہم آہنگ ثابت کر کے دکھائیں۔ ایک آزاد، باعزت اور باوقار امت کی حیثیت سے ہمارا رویہ یہ ہونا چاہیے کہ ہم شریعت کے احکام پر غور کرتے ہوئے شریعت ہی کے بنیادی مقاصد، اہداف اور بنیادی تصورات کو سامنے رکھیں۔

مثبت پہلو سے احکام و ہدایات دینے کے ساتھ ساتھ شریعت نے منفی اعتبار سے بھی ان طریقوں کا سدباب کیا ہے جن کے ذریعے تحفظ نسل پر زد پڑنے کا اندیشہ ہے۔ چنانچہ شریعت نے حجاب کے احکام دیے، پردے کے احکام دیے۔ جس پر مغربی تعلیم یافتہ طبقہ بہت لے دے کرتا ہے۔ حجاب اور پردے کے احکام قرآن پاک میں واضح طور پر بیان کیے گیے ہیں۔ قرآن پاک میں بعض معاملات میں تفصیل نہیں ہے۔ بعض معاملات میں تفصیل ہے۔ جہاں تفصیل دی گئی ہے وہاں غور کر کے دیکھا جائے تو وہ اکثر ان معاملات میں نظر آئے گی جہاں انسانوں سے غلطی ہو سکتی ہے اور تفصیلات کی فراہمی میں انسانوں سے ٹھوکر لگ جانے کا امکان

ہے۔انسان کی عقل سے بعید نہیں کہ اس کو ٹھوکر لگ جائے اور وہ غلط رخ پر چل پڑے، جیسا کہ تجربے نے بتایا کہ انسانی عقل سے بارہا غلطی ہوتی ہے اور وہ غلط راستے پر چل پڑتی ہے۔اس لیے شریعت نے ایسے نازک معاملات اور خطرناک چوراہوں پر محض نشانات لگانے یا محض عمومی قواعد بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا بلکہ وہاں جزوی احکام بہت تفصیلات کے ساتھ بیان کیے ہیں۔ان میں سے حجاب کے احکام بھی ہیں۔

حجاب کے بعض قرآنی احکام امہات المومنین کے لیے خاص ہیں، کچھ احکام انسان کے رشتہ داروں کے لیے ہیں۔کچھ احکام عامۃ الناس کے لیے ہیں۔ظاہر ہے کہ حجاب اور میل جول میں جو نوعیت قریبی رشتہ داروں کے ساتھ ہوگی وہ غیروں کے ساتھ نہیں ہوگی۔جو انداز دور کے رشتہ داروں کے ساتھ ہوگا، قریبی رشتہ داروں کے ساتھ نہیں ہوگا۔ان سب کے بارے میں قرآن پاک نے تفصیل سے احکام دیے ہیں۔پھر گھر کے اندر پردے کے کیا احکام ہیں؟ گھر کے باہر پردے کیا احکام ہیں؟۔قرآن پاک نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور متعدد احادیث میں ان کی وضاحتیں کی گئیں ہیں۔

قرآن کے احکام میں حجاب کے مسائل کو تفصیل سے سمجھنا اس لیے ضروری ہے کہ آج ایک بہت بڑی غلط فہمی یہ پائی جاتی ہے جس میں بہت سے لوگ مبتلا ہیں۔کہ مختلف اسلامی ممالک کے مقامی رواجات کو بعینہ شریعت اسلامی سمجھا جانے لگا ہے۔اگر کسی ملک میں خاص انداز کا پردہ رائج ہے تو ضروری نہیں کہ وہ اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ شریعت کے احکام کا لازمی تقاضا ہو۔وہ رواج بلاشبہ شریعت کے مطابق ہوسکتا ہے شریعت سے ہم آہنگ ہوسکتا ہے۔لیکن ہر وہ رواج جو شریعت کے مطابق ہو اور اسلام کے احکام سے ہم آہنگ ہو شریعت کی نظر میں لازمی طور پر ہر جگہ اور ہر فرد کے لیے واجب اور فرض نہیں ہے۔اس کے علاوہ بھی کوئی رواج ہوسکتا ہے۔اس لیے مقامی رواجات، شریعت کے احکام، فقہاء کے اجتہادات ان تینوں کے درمیان فرق لازمی ہے۔جہاں تک مقامی رواجات کا تعلق ہے اگر کسی کا جی چاہتا ہے کہ ان کو اختیار کرے، تو وہ ضرور ایسا کرنے کا پورا حق رکھتا ہے اور کسی بھی مطابق اسلام مقامی رواج کو اختیار کرسکتا ہے۔کسی مشرقی یا مغربی شخص کو کسی بھی بنیاد پر اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے۔اگر ہماری افغان بہنیں، افغانستان کی خواتین، ایک خاص انداز کا برقعہ اوڑھتی ہیں تو

یہ ان کا بنیادی حق ہے، یہ ان کا مقامی رواج ہے جو صدیوں سے چلا آ رہا ہے۔ نام نہاد آزادی کے علمبردار کسی کو بھی یہ حق نہیں پہنچتا کہ اس رواج کا مذاق اڑائے، اس پر اعتراض کرے اور اس کو انسانی حقوق اور تہذیب و تمدن کے خلاف قرار دے۔ لیکن دوسری طرف کسی کو یہ حق بھی نہیں پہنچتا کہ کسی اور ملک کی خواتین جو اس طرز حجاب کو پسند نہیں کرتیں ان پر زبردستی وہ طرز حجاب مسلط کرے۔ مصر یا ترکی کی خواتین کو مجبور کرے کہ وہ بھی اسی طرح کا برقعہ اوڑھا کریں جو افغان بہنیں اوڑھتی ہیں۔ مصر اور ترکی کی مسلمان خواتین اپنے رواج کے مطابق حجاب اختیار کریں تو وہ بھی شریعت کے احکام کی تعمیل ہوگی۔

جس چیز کی پابندی لازمی ہے وہ قرآن پاک اور سنت رسول ﷺ کے منصوص اور قطعی احکام ہیں جن کی خلاف ورزی نہیں ہونی چاہیے۔ ان دونوں کے درمیان یعنی قرآن و سنت کے منصوص اور قطعی احکام اور مقامی رواج کے درمیان فقہاء اسلام کے اجتہادات کا درجہ ہے۔ وہ اگر متفق علیہ ہیں یعنی ان پر اجماع یا نیم اجماع ہو چکا ہے تو ان کی پابندی بھی کی جانی چاہیے۔ لیکن اگر وہ انفرادی اجتہادات ہیں جن کے بارے میں اختلاف رائے کبار فقہا اور صحابہؓ کے زمانے سے ہمیشہ چلا آ رہا ہو وہاں شدت سے کام نہیں لینا چاہیے۔ بلکہ اس دور کے بعض علما اگر اس سے اختلاف کرتے ہوں، دلائل کی بنیاد پر کوئی اور رائے رکھتے ہوں اور کچھ لوگ اس رائے پر عمل کرنا چاہیں تو ان کو یہ اختیار حاصل ہے۔ ان کو یہ اجازت حاصل ہے کہ وہ دلائل کی بنیاد پر جو رائے اختیار کرنا چاہیں وہ اختیار کریں۔ اگر دوسری، تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے فقہا کا اجتہاد قابل احترام ہے تو چودھویں اور پندرھویں صدی کے مخلص، ذی علم اور صاحب تقویٰ فقہا کا اجتہاد بھی قابل احترام ہے۔ جو حضرات سابقہ مجتہدین کے اجتہاد پر اعتماد رکھتے ہیں وہ اس پر عملدرآمد کے پابند اور مکلف ہیں۔ جو حضرات چودھویں اور پندرھویں صدی کے فقہا کے اجتہادات پر اعتماد رکھتے ہیں وہ اس پر عملدرآمد کے پابند اور مکلف ہیں۔ دونوں کو مقامی رواج کسی پر مسلط کرنے کا حق حاصل نہیں۔ دونوں کو شریعت کے منصوص احکام سے انحراف کی اجازت نہیں۔ ان حدود کے اندر حجاب سے متعلق جو طریقہ کار بھی عامۃ الناس اختیار کرنا چاہیں وہ شریعت کے مطابق ہوگا۔

حجاب دراصل ان راستوں کا سد باب کرنے کے لیے ہے جن کے نتیجے میں قباحتیں پیدا

ہوتی ہیں، بداخلاقی جنم لیتی ہے اور فحاشی کا ماحول پیدا ہوتا ہے۔ صرف فحاشی کا ماحول پیدا نہیں ہوتا بلکہ خاندانی ادارہ بھی کمزور ہوتا ہے، تعلقات کمزور ہوتے ہیں، اس کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ ویسے بھی یہ ایک عام مشاہدہ ہے جسے ہر شخص دیکھتا اور محسوس کرتا ہے۔ پھر شریعت نے محض حجاب کے احکام پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ فسق و فجور کے تمام دوسرے اسباب کا بھی سدباب کیا، برائی اور بے حیائی کے تمام راستے روکے۔ شریعت نے سخت سزائیں رکھیں، سخت سزائیں ان جرائم کی رکھی ہیں جو انتہائی نوعیت کے جرائم ہیں۔ جس طرح سزائیں انتہائی نوعیت کی ہیں اسی طرح جرائم بھی انتہائی نوعیت کے ہیں۔ ان سب کا مقصد ایک ہی ہے، وہ حد قذف ہو، حد رجم ہو، حد جلد یعنی تازیانہ ہو، ان سب کا مقصد منفی طور پر ان راستوں کو بند کردینا ہے جو تحفظ نسل، اور تحفظ نسب کو مجروح کرتے ہیں۔

ان دونوں امور کے ساتھ ساتھ شریعت نے حقوق نسواں اور معاشرے میں خواتین کے مرتبہ اور حیثیت پر بھی بہت اہتمام، توجہ اور تفصیل سے ہدایات دی ہیں۔ قرآن پاک میں بعض بنیادی قواعد بیان کردیے گئے ہیں۔ جن کا مقصد مسلم معاشرے میں خواتین کی حیثیت اور مرتبے کا ہمیشہ ہمیشہ کے لیے تعین کرنا ہے۔ قرآن مجید نے واضح طور پر اعلان کیا کہ: وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۔ خواتین کے حقوق ویسے ہی ہیں جیسے ان کی ذمہ داریاں ہیں۔ یعنی حقوق اور ذمہ داریاں مسلم معاشرے میں ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ مسلم معاشرے میں ایسا کوئی تصور نہیں پایا جاتا جس میں فرائض اور ذمہ داریاں تو ہوں، لیکن حقوق نہ ہوں، یا حقوق تو موجود ہوں، لیکن ان کے مقابلے میں فرائض اور ذمہ داریاں نہ ہوں۔ شریعت کے نظام میں یہ دونوں معاملات یعنی فرائض اور واجبات ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ ایک دوسری آیت میں قرآن پاک نے فرمایا کہ مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے ولی اور مددگار ہیں۔ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ ۔ ولی کا لفظ عربی زبان میں بالعموم اور قرآن پاک کے محاورے میں بالخصوص بہت وسیع اور جامع معانی میں استعمال ہوا ہے۔ اس کے معنی ایک دوسرے کے مددگار، ایک دوسرے کے ساتھی، ایک دوسرے کے دوست اور ہمراہی کے ہیں۔ یعنی صاحب ایمان مرد اور صاحب ایمان عورتوں کے درمیان جو تعلق ہے۔ وہ ولایت، دوستی، تعاون اور ہم کاری کا تعلق ہے اس مفہوم کو حضور علیہ السلام نے ایک حدیث میں بیان فرمایا، جس میں آپ نے

فرمایا: النساء شقائق الرجال۔ عورتیں مردوں ہی کے برابر کی بہنیں ہیں۔ شقیق عربی زبان میں سگے بہن بھائیوں کو کہتے ہیں۔ سگے بھائیوں میں شریعت نے ہر اعتبار سے برابری رکھی ہے۔ دونوں کی حیثیت برابر ہے۔ دونوں کا قانونی درجہ برابر ہے، دونوں کے حقوق برابر ہیں۔ اسی طرح مرد اور عورت ایک دوسرے کے شقیق یعنی سگے بہن بھائی ہیں۔

ان اعلانات کے ساتھ ساتھ قرآن مجید نے خاص طور پر مردوں کو مخاطب کر کے بعض ہدایات دی ہیں۔ جن کی حیثیت قانون اور واجب العمل ضابطۂ کار کی ہے۔ وَ عَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْف : خواتین کے ساتھ معروف طریقے سے رہن سہن اختیار کرو۔ جو بھی طریقہ پسندیدہ اور معاشرے میں رائج اعلیٰ اخلاقی تصورات اور رائج الوقت عدل کے تصورات کے مطابق ہو۔ اس کے مطابق معاشرت اختیار کرو۔ ایک یہ کہ: وَلَا تُضَارُّوْهُنَّ ان کو ضرر نہ پہنچاؤ۔ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْف کے اصول کے تحت کوئی ایسا کام نہ کرو، کوئی ایسا طریقہ اختیار نہ کرو کہ ان خواتین کے حقوق سے متعلق امور ان کی رضامندی کے بغیر طے کر ڈالو جس سے ان خواتین کو نقصان یا ضرر پہنچے جو تمہارے ساتھ زندگی گزار رہی ہیں۔

عربی زبان میں عام طور پر اور فقہ کی اصطلاح میں خاص طور پر ضرر ایک اہم اصطلاح ہے۔ ضرر کے معنی ہر وہ تکلیف، پریشانی، مشکل یا انگریزی میں Hardship یا Inconvinience کے ہیں جس سے بچا جا سکتا ہو۔ وہ ضرر یا تکلیف جو کسی کے طرز عمل سے کسی اور کو پہنچی ہو۔ اگر آپ نے کسی راہ چلنے والے کا راستہ روک لیا، راستے میں کوئی چیز کھڑی کر دی، یہ ضرر ہے۔ اگر آپ نے اپنے گھر میں کوئی ایسی دیوار بنا دی جس سے کسی کا سایہ یا دھوپ روک دی گئی، یہ ضرر ہے۔ اگر آپ نے گھر کا گندا پانی کسی ایسی طرف بہا دیا جس سے کسی دوسرے کا راستہ بند ہو گیا تو یہ بھی ضرر ہے۔ ان مثالوں سے ثابت ہوتا ہے کہ ضرر کا تعلق محض کسی بڑے بھاری نقصان سے ہی نہیں ہے۔ بلکہ معمولی سی بے آرامی، معمولی پریشانی بھی ضرر میں شامل ہے۔ جب ضرر کی ممانعت کی گئی تو معلوم ہوا کہ خواتین کے ساتھ طرز عمل میں کوئی ایسی بات نہ آنے پائے جس سے اس طرح کا معمولی ضرر بھی ہو، ایک اور جگہ ہے وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا ، اور زبردستی ان کو اس طرح روک کے نہ رکھو کہ ان کو ضرر پہنچے۔ مثلاً اگر کسی خاتون سے تمہاری نہیں بنتی اور تم یہ سمجھتے ہو کہ تم اس کے ساتھ گزارہ نہیں کر سکتے، اللہ کے

بیان کردہ حقوق کے مطابق ذمہ داریاں ادا نہیں کر سکتے تو پھر اس کو زبردستی اپنے نکاح میں پابند کر کے نہ رکھو۔ اس لیے کہ یہ اس کے لیے نقصان دہ ہوگا، اسے پریشانی ہوگی، اسے ضرر ہوگا۔ اس کو مشکل پیش آئے گی۔

یہ ہدایات گویا مردوں کے لیے ہیں۔ بلکہ ان مردوں کے لیے ہیں جو قریب ترین رشتہ دار ہیں۔ باپ ہے، بھائی ہیں، شوہر ہے، بیٹا ہے، قریبی رشتہ دار ہیں۔ یہ سب ہدایات ان کے لیے ہیں، خاص طور پر شوہر کے لیے۔ غیروں کے لیے ہدایات ہیں کہ خواتین کے ساتھ احترام کے ساتھ پیش آؤ، ان کو دیکھ کر نظریں نیچی کر لو۔ انسانوں کا مزاج یہ رہا ہے کہ جس کا انتہائی احترام پیش نظر ہوتا ہے اس کے سامنے نظریں نیچی ہو جاتی ہیں۔ جب خواتین کے روبرو نظریں نیچی کرنے کا حکم ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ بحیثیت مجموعی صنف خواتین کو احترام کا وہ مقام حاصل ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ایک اجنبی مرد ان کو دیکھ کر اپنی نظریں نیچی کر لے۔ خواتین کو حکم ہے کہ اپنی زینت کو چھپا کر رکھیں۔ خواتین کی زینت کوئی بازار کی جنس نہیں ہے کہ دنیا کے ہر انسان کے لیے سجا کر رکھ دی جائے۔ وہ انتہائی قابل احترام اور مقدس نعمت ہے جو اللہ نے عطا کی ہے۔ اس کو صرف اللہ کی حدود کے اندر استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ اللہ کی بیان کردہ حدود کے اندر خواتین اس کا اظہار کر سکتی ہیں۔ اس کے بارے میں بھی قرآن پاک میں احکام دیے گئے ہیں۔ یہ احکام کوئی نئے یا ایسے نہیں ہیں جو پہلی مرتبہ قرآن نے دیے ہیں، بلکہ ہر متمدن اور مہذب قوم نے کوئی نہ کوئی تصور ان احکام کا یعنی پردے اور حجاب کا دیا ہے۔ عریانی اور برہنگی کبھی بھی انسانیت کا شعار نہیں رہی۔ موجودہ لامذہب اور لااخلاق معاشرے سے پہلے برہنگی اور عریانی سلیم الطبع انسانوں میں ناپسندیدہ اور مکروہ چیز سمجھی جاتی تھی۔ عریانی اور برہنگی ہر قوم میں ایک بے حیائی اور فحاشی سمجھی جاتی تھی۔ آج بھی سلیم الطبع انسان اسے بے حیائی اور فحاشی ہی سمجھتے ہیں۔

ادارہ خاندان کے تحفظ اور بقا کے مسئلہ پر فقہاء اسلام نے بھی غور کیا، متکلمین نے بھی غور کیا۔ صوفیاء کرام نے بھی غور کیا۔ فلسفیوں اور مفکروں نے بھی غور کیا۔ ہر ایک نے اپنے میدان تخصص کے مطابق ان احکام اور مسائل کو مرتب اور مدون کیا۔ فقہاء اسلام کی دلچسپی قوانین کی ترتیب اور تدوین سے تھی۔ قوانین کی ترتیب و تدوین کا تعلق عدالتی امور سے بھی ہو سکتا ہے،

ریاستی اداروں سے بھی ہوتا ہے اور ریاستی اختیارات سے بھی ہوتا ہے۔ فقہاء کرام نے جو احکام مرتب کیے ان کا انداز خالص قانونی نوعیت کا ہے۔ قانون دان جب کسی چیز پر غور کرتا ہے تو اس کی طبیعت اور تخصص کا یہ تقاضا ہے کہ وہ جذبات و احساس سے بلند ہو کر خالص عقلی اور واقعاتی انداز سے معاملات پر غور کرے۔ قانون دان کبھی بھی معاملات کے جذباتی پہلو پر اپنی بنیاد نہیں رکھتا۔ یہ اس کے دائرہ کار سے باہر ہے۔ اس لیے فقہاء اسلام نے جب نکاح، طلاق وراثت اور وصیت وغیرہ کے احکام پر بحث کی تو انہوں نے نکاح کے وہ پہلو پیش نظر نہیں رکھے جن کا تعلق قانون کے دائرے سے ہٹ کر ہے۔ جذبات، احساسات، عواطف، روحانی پہلو، سکون، اطمینان، قلبی تعلق، یہ معاملات معلمین اخلاق، صوفیاء اور اصحاب تربیت اور احسانات کے میدان اختصاص سے تعلق رکھتے ہیں۔ فقہ کا ان معاملات سے براہ راست تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن فقہاء اسلام میں بہت سے ایسے بھی تھے جو متکلمین بھی تھے۔ بہت سے ایسے بھی تھے جو صوفی بھی تھے۔ بہت سے ایسے بھی تھے جو فلسفی بھی تھے۔ امام غزالی کی مثال سب سے نمایاں ہے، جو بیک وقت فلسفی بھی ہیں، بیک وقت متکلم اور صوفی بھی اور بیک وقت فقیہ بھی ہیں، اور اتنے بڑے فقیہ ہیں کہ اپنے زمانے کے صف اوّل کے فقہاء میں شمار ہوتے ہیں۔ ان حضرات نے اور ان سے پہلے بھی متکلمین حضرات نے خاندانی معاملات پر غور و خوض کر کے جو فن مرتب کیا اس کو انہوں نے تدبیر منزل کا نام دیا۔

تدبیر منزل کی اصطلاح بہت پرانی ہے یہ اصطلاح، فارابی کے ہاں بھی ملتی ہے ابن مسکویہ، ابن خلدون، امام غزالی، شاہ ولی اللہ اور دوسرے بہت سے حضرات کے ہاں ملتی ہے۔ تدبیر منزل سے مراد وہ علم یا شعبہ معرفت ہے جس کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ ایک انسان اور اس کے اہل خاندان کے درمیان تعلق کو معتدل اور متوازن خطوط پر کیسے باقی رکھا جائے۔ اگر اعتدال سے تعلقات ہٹ جائیں تو ان کو دوبارہ نقطۂ اعتدال پر کیسے واپس لایا جائے۔

تدبیر منزل کی تعریف کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے لکھا ہے کہ تدبیر منزل سے مراد وہ حکمت ہے جس کا مقصد یہ دریافت کرنا ہے کہ اہل خاندان کے درمیان روابط کو کیسے محفوظ رکھا جائے، کیسے متوازن بنایا جائے اور کیسے انہیں عقل و حکمت کی بنیاد پر قائم رکھا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرد و زن کا تعاون ایک فطری چیز ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی

صلاحیتوں کی تکمیل کرتے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی کمی کی تلافی کرتے ہیں۔ شاہ صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے کہ فطرت نے مردوں اور عورتوں کے مزاج میں فرق رکھا ہے۔ مردوں کے مزاج میں سختی ہے۔ مردوں کا مزاج مشکلات کا سامنا کرنے میں پیش پیش رہنا ہے۔ مشکلات اور پریشانیوں کے مقابلہ میں اپنا اور لوگوں کا دفاع کرنا ہے۔ خطرات کے آگے کھڑے ہو جانا، جسمانی سختی، ہمت، محنت اور جرات یہ معاملات مردوں کی طبیعت سے زیادہ ہم آہنگ ہیں۔ اس کے مقابلہ میں خواتین کا مزاج یہ ہے کہ وہ تربیت کے معاملے میں زیادہ بہتر طریقے سے کام کرتی ہیں، ان کی طبیعت میں محبت ہے، سکون ہے، نفاست ہے، حیا ہے۔ یہ سب چیزیں مردوں کی سختی، جرأت، محنت اور ہمت میں توازن پیدا کرتی ہیں۔ اسی طرح خواتین کے مزاج میں کوئی کمی ہو تو مردوں کے یہ پہلو اسے پورا کرتے ہیں۔ یوں یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل بھی کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی کمی کی تلافی بھی کرتے ہیں۔ ایک دوسرے کی عیب پوشی بھی کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قران مجید نے شوہر اور بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے۔ لباس شخصیت کی تکمیل کرتا ہے۔ لباس عیوب کی پردہ پوشی کرتا ہے لباس انسانی تہذیب وتمدن کو ایک نمایاں مقام عطا کرتا ہے۔ لباس انسان کی شناخت ہوتا ہے۔ لہذا قرآن پاک کی یہ تشبیہ بہت قوی ہے۔

اسی ضمن میں شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے کہ مرد کا مزاج یہ ہے کہ وہ عموماً کلی معاملات میں بہتر انداز میں فیصلہ کر سکتا ہے۔ کلی سطح کے جو معاملات ہیں ان کو حل کرنے میں مرد بہتر ثابت ہوتا ہے۔ بڑے بڑے خطرات کا سد باب کرنے میں زیادہ مؤثر ثابت ہوتا ہے۔ بڑے خطرات اور مشکلات سے نمٹنے میں زیادہ جرات کا مظاہرہ کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں خواتین جزوی معاملات یعنی مائیکرو معاملات میں زیادہ بہتر ثابت ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے انسانوں کو دونوں طرح کے معاملات پیش ہوتے ہیں۔ کلی معاملات بھی اور جزوی معاملات بھی۔ ایسا بہت ہی کم ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص دونوں معاملات کے لیے موزوں ہوں۔ اس لیے شریعت نے دونوں کو ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ بنایا ہے۔ جزوی معاملات پر خصوصی صلاحیت کے پیش نظر امور خانہ، بچوں کی حضانت اور تربیت عورتوں کے ذمہ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے کائنات میں سب سے قیمتی چیز انسان کو بنایا ہے۔ انسان سے قیمتی چیز کوئی

اور موجود نہیں۔ اللہ کے بعد مخلوقات میں سب سے بڑا درجہ اور سب سے اونچا رتبہ انسانوں کا ہے۔ انسان کو خالق کائنات کے بعد سب سے زیادہ فضیلت حاصل ہے۔ وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِیْٓ اٰدَمَ ۔ اس قیمتی اور اعلیٰ ترین مخلوق کی تربیت و حضانت خواتین کی ذمہ داری ہے۔ آج کی لادینی تہذیب میں خواتین کو اس ذمہ داری سے بدظن کر دیا گیا ہے۔ آج کی مغربی تہذیب نے جو ذہن بنایا ہے اس میں یہ سکھا دیا گیا ہے کہ دوسروں کے بچوں کی تربیت کرنا تو قومی خدمت اور ترقی میں حصہ لینے کے مترادف ہے۔ لیکن اپنے بچوں کی تربیت کرنا وقت کا ضیاع ہے۔ اگر کوئی خاتون چار ٹکے کے عوض دوسرے کے بچوں کی تربیت کرتی ہو، چائلڈ سیٹنگ کرتی ہو تو وہ ایک ورکنگ خاتون شمار ہوتی ہے، آج کل کی اصطلاح کے لحاظ سے ایک کارکن خاتون ہے۔ لیکن اگر وہ محبت، شفقت اور ذمہ داری کے ساتھ اپنے بچوں کی تربیت کر رہی ہو تو وہ وقت کا ضیاع ہے۔ وہ بچے پالنے والی مشین ہے۔ یہ الفاظ جو آج مغربی تہذیب نے ایجاد کیے ہیں۔ یہ وہ خوشنما پردے ہیں جن کا مقصد اچھائی پر پردہ ڈالنا اور اس کو برا بنا کر پیش کرنا ہے۔ برائی کی برائی کو چھپانا اور اس کو خوبصورت بنا کر پیش کرنا ہی ان اصطلاحات کا بنیادی مقصد ہے۔ قرآن پاک نے ایک جگہ کہا ہے کہ وَ اِذْ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ..... شیطان نے ان کے اعمال بد کو ان کے لیے مزین اور خوشنما بنا دیا۔ آج کی مغربی تہذیب نے یہی کام کیا ہے کہ ہر بدنما سے بدنما عمل کے لیے خوبصورت اصطلاحات تراش لی ہیں اور ہر اعلیٰ سے اعلیٰ اور برتر سے برتر نیکی کے لیے مضحکہ خیز اور بدنما اصطلاحات گھڑ لی ہیں۔

اسلامی شریعت یہ بتاتی ہے کہ مردوں کے مقابلہ میں خواتین زیادہ حیادار ہیں۔ خواتین زیادہ شفیق ہیں۔ خواتین میں رحمت کا مادہ زیادہ ہے۔ اس لیے نئی نسل کی تربیت اور پرورش جتنی اچھی وہ کر سکتی ہیں مرد نہیں کر سکتے۔ اس لیے یہ دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ دونوں کا نفع اور ضرر ایک ہے اور ایک ہی ہونا چاہیے۔ یہ سب کام ایک دائمی تعلق کے بغیر ممکن نہیں ہیں۔ اسی لیے اسلامی شریعت نے نکاح کی ان تمام قسموں کو ناجائز اور حرام قرار دیا جن کی نوعیت عارضی ہوتی تھی۔ شادی کا تعلق ایک دائمی اور پوری زندگی کا تعلق ہونا چاہیے۔ عارضی تعلق کو شریعت نے اخلاق اور حیا کے خلاف قرار دیا ہے۔ لہٰذا عارضی تعلق کی تمام قسمیں شریعت کی رو سے حرام اور حیاء کے تقاضوں سے متعارض ہیں۔ پھر یہ دائمی تعلق جب بھی قائم ہوگا تو تدبیر

منزل کے بغیر قائم نہیں رہ سکے گا۔ تدبیر منزل اس تعلق کو دوام بخشنے کے لیے ناگزیر ہے جو نکاح کا مقصد ہے۔ شاہ ولی اللہؒ اس کو حکمت کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یعنی دانائی اور عقل فہم پر مبنی وہ علم و معرفت جس کا مقصد انسانوں کی کامیابی اور سعادت ہو۔

مفکرین اسلام نے حکمت کی دو بڑی قسمیں بتائی ہیں۔ ایک نظری حکمت ہے دوسری عملی حکمت ہے۔ نظری حکمت کا بیشتر حصہ فلسفہ اور عقلیات کے دائرے میں آتا ہے۔ لیکن عملی حکبت کو ائمہ اسلام نے تین بڑے شعبوں میں تقسیم کیا ہے۔ جس میں پہلا شعبہ اخلاق ہے۔ جس کے بارے میں پچھلی گفتگو میں اظہار خیال کیا گیا۔ دوسرا شعبہ تدبیر منزل ہے اور تیسرا تدبیر مدنؔ ہے۔ جس کے بارے میں کل اظہار خیال کیا جائے گا۔ جیسا کہ میں نے عرض کیا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ انسانی زندگی کے ارتقاء کو ایک فطری اور ناگزیر چیز سمجھتے ہیں۔ واقعہ بھی یہی ہے کہ انسان کے مزاج میں تہذیبی ارتقاء اور تمدنی ترقی کا جذبہ رکھ دیا گیا ہے۔ کوئی انسان ایسا نہیں ہے جو اپنے معاملات کو بہتر سے بہتر انداز میں نہ کرنا چاہتا ہو۔ کھانے پینے کے طریقے ہوں، لباس کا معاملہ ہو، رہن سہن ہو، گھر بار ہو۔ لین دین کا طریقہ کار ہو، ان سب میں انسان بہتر سے بہتر انداز اختیار کرتا چلا جاتا ہے۔ نفاست کا یہ حصول، یہ تہذیبی ارتقاء، یہ تمدنی ترقی، شاہ صاحب کی اصطلاح میں ارتفاق کہلاتی ہے۔ جیسا کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا ہر طالب علم جانتا ہے، انہوں نے ارتفاقات کے چار اہم اور بڑے بڑے درجے قرار دیے ہیں، جو چاروں ناگزیر ہیں۔ سب سے پہلا درجہ جو فطری اور سب سے بنیادی ہے جب وہ حاصل ہو جاتا ہے تو انسانی معاشرہ، ناگزیر طور پر دوسرے درجے میں قدم رکھتا ہے۔ دوسرے درجے کی تکمیل کے بعد تیسرا درجہ خود بخود سامنے آتا ہے۔ تیسرے درجے کے بعد چوتھا درجہ جو لامتناہی ہے وہ سامنے آتا ہے یوں انسانی تہذیبی ترقی اور نفاست کے اعلیٰ معیارات پر ناگزیر ہوتا چلا جاتا ہے۔

شریعت نے ان تمام ترقیات کے قواعد اور حدود و ضوابط مقرر کیے ہیں۔ ان حدود و ضوابط اور قواعد کو ہم فقہ الحضارات کے نام سے یاد کر سکتے ہیں۔ یعنی فقہ اسلامی کا وہ حصہ یا شعبہ جو تہذیبی، تمدنی معاملات سے بحث کرتا ہے۔ یہ جو تہذیبی ارتقاء کا سب سے پہلا درجہ ہے جس کو شاہ صاحب ارتفاق اول کہتے ہیں۔ اس کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ اس سے کوئی انسانی

معاشرہ خالی نہیں ہوتا۔ ابتدائی سے ابتدائی انسانی معاشرہ بھی ارتفاق اوّل کے تقاضوں پر عمل کرتا ہے۔ حتی کہ ریگستانوں میں رہن سہن رکھنے والے چند بدوی گھرانے اور پہاڑوں کی چوٹیوں پر بسیرا کرنے والے انسان بھی ارتفاق اول کے تقاضوں پر کاربند رہے ہیں۔ ظاہر ہے وہ مل کر کوئی نہ کوئی ایک زبان بولتے ہیں، زبان جیسے جیسے بولی جائے گی اس میں نکھار آتا جائے گا۔ اس کے قواعد وضوابط مرتب ہوتے جائیں گے۔ اس میں ستھرائی اور پاکیزگی پیدا ہوتی جائے گی۔ طرح طرح کے اسالیب اور انداز پیدا ہوتے جائیں گے۔ اس معاشرے میں گلہ بانی ہوگی، ظروف سازی ہوگی، زراعت ہوگی اور وہ سارے معاملات ہوں گے جن میں بعض کا ذکر کیا چکا ہے۔

ان معاملات میں خاندان کی تشکیل ایک انتہائی اہم مرحلہ یا قدم ہے۔ کوئی انسانی معاشرہ کبھی بھی اس سے خالی نہیں رہا۔ کبھی کوئی ایسا انسانی معاشرہ وجود میں نہیں آیا جس میں خاندان کا ادارہ موجود نہ ہو۔ اور خاندان کے ادارے کے بارے میں وہ تمام تقاضے موجود نہ ہوں جو انسان ہمیشہ سے پورے کرتا آیا ہے۔

ارتفاقات کی بحث میں کچھ ضروریات تو وہ ہیں جو دوسرے حیوانات کے ساتھ ساتھ مشترک ہیں۔ کھانا پینا، گرمی سردی سے بچنا، ٹھکانہ، اپنی نسل کا تسلسل اور بقیہ تمام معاملات۔ جسمانی تقاضے انسان بھی انجام دیتا ہے، حیوانات بھی انجام دیتے ہیں۔ لیکن انسان کے دل میں یہ بات بطور فطرت رکھ دی گئی ہے، یہ رویہ ودیعت کر دیا گیا ہے کہ وہ ان تمام ضروریات کو بہتر سے بہتر انداز میں کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ شاہ صاحب کے الفاظ میں انسان ایک رای کلی کے جذبے سے کام کرتا ہے۔ یعنی وہ جزئیات کو سامنے رکھ کر کلیات فراہم کرتا ہے۔ ایک عالمگیر اور عمومی مقصد کو پیش نظر رکھتا ہے۔ حسن و جمال کے ساتھ وہ اپنے سب کام کرتا ہے۔ عقل ورائے کے حامل لوگوں کی بات کا اثر قبول کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقل اور رائے کے تقاضوں کو محسوس تو بہت لوگ کرتے ہیں لیکن عقل اور رائے سے کام بہت کم لوگ لیتے ہیں۔ کچھ لوگ جو عقل اور رائے سے کام لیتے ہیں اس کے نتیجے میں ان کی راہنمائی سامنے آتی ہے۔ اس فاضلانہ رائے سے سب لوگ اثر لیتے اور مستفید ہوتے ہیں۔ اس طرح مہارتیں پیدا ہوتی ہیں۔ کسی کی عقل اور رائے زراعت کے میدان میں کام کرے گی، کسی کی عقل اور رائے

تعمیر کے میدان میں کام کرے گی۔ اس سے خود بخود وہ تخصصات اور مہارتیں سامنے آتی ہیں جو ہر انسانی معاشرے میں موجود رہی ہیں۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اگر یہ سارے تخصصات اور مہارتیں فطری اور طبعی ہیں اور انسان کی کسی نہ کسی ضرورت کی تکمیل کرتی ہیں تو پھر کائنات کے بارے میں سوالات بھی فطری ہیں۔ ہر انسان بعض بنیادی سوال اٹھاتا ہے، بچہ بھی اٹھاتا ہے، بوڑھا بھی اٹھاتا ہے، کہ میں کہاں سے آیا ہوں؟ کیوں آیا ہوں؟ کس کام کے لیے آیا ہوں؟ کہاں جانا ہے؟ جو مر جاتے ہیں وہ کہاں جاتے ؟ وہاں کیا ہوتا ہے؟ اب اگر ان سوالات کے فطری طریقے سے جوابات موجود نہ ہوں تو انسان کے لیے بہت سے معاملات کو منظم کرنا بہت مشکل ہو جائے گا۔ علامہ اقبال کے الفاظ میں اگر حیات خود ہی شارح اسرار حیات نہ ہو تو انسان ان سوالات کا جواب کہاں سے حاصل کرے گا؟

یوں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ادارہ خاندان کو ارتفاق کے بنیادی عناصر میں سے ایک اہم عنصر قرار دیتے ہیں اور گویا یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ خاندان کا ادارہ انسان کی تہذیب اور تمدنی ترقی کے لیے ناگزیر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت نے نہ صرف ازدواجی زندگی اور عقد نکاح کو سنت قرار دیا ہے۔ پسندیدہ عمل قرار دیا ہے۔ انبیاء علیہ السلام کا طرز عمل بتایا ہے، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ نکاح کی اور ازدواجی زندگی کی ترغیب بھی دلائی ہے۔ سیدنا عمر فاروقؓ فرمایا کرتے تھے کہ شادی کرنے سے وہی آدمی انکار کرتا ہے جو یا تو بدکار اور فاسق و فاجر ہو یا بیمار اور ناکارہ ہو۔ سیدنا عبداللہ ابن عباسؓ کے بارے میں مشہور ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ کسی عبادت کرنے والے کی عبادت اس وقت تک مکمل نہیں ہوسکتی جب تک وہ شادی کر کے گھر نہ بسا لے۔

صحابہ کرام کو اس کا بہت اہتمام رہتا تھا کہ وہ شریعت کے ہر حکم پر، ادنیٰ سے ادنیٰ حکم پر، عمل درآمد کو یقینی بنائیں۔ ادنیٰ سے ادنیٰ کی اصطلاح یہاں محض سمجھانے کے لیے استعمال کی گئی ہے، ورنہ صحابہ کرامؓ کی نظر میں شریعت کے احکام میں ادنیٰ اور اعلیٰ کی تمیز نہیں تھی۔ ادنیٰ اور اعلیٰ کی تخصیص تو بعد میں سمجھنے اور سمجھانے کے لیے کی جانے لگی۔ صحابہ کرام تمام احکام پر ایک ہی طرح عمل کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے ایک جگہ فرمایا کہ اگر مجھے یقین ہو

جائے کہ میری زندگی کے دس دن باقی ہیں اور میں تنہا مجرد زندگی گزار رہا ہوں تو میں ان دس دنوں میں بھی شادی کے بغیر نہیں رہوں گا۔ اس لیے کہ میں تجرد کی حالت میں اللہ کے حضور حاضر نہیں ہونا چاہتا۔ ان سے بھی زیادہ نمایاں مثال حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے جن کے بارے میں یہ گواہی کتب حدیث میں موجود ہے اَعلمھم بالحلال والحرام معاذ بن جبل کہ میرے صحابہ میں حرام اور حلال کا سب سے زیادہ علم رکھنے والے معاذ بن جبل ہیں۔ جب رسول اللہ ﷺ سے ان کی آخری ملاقات ہوئی تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان سے مخاطب ہو کر فرمایا۔ یا معاذ! انی احبک اے معاذ! میں تم سے محبت رکھتا ہوں۔ یہ معاذ بن جبل جو صف اول کے صحابہ میں سے ہیں۔ شام کی فتوحات میں شریک تھے، بعض افواج کی کمان بھی ان کو حاصل تھی۔ وہاں جب طاعون عمواس پھیلا اور بڑی تعداد میں صحابہ کرامؓ اس کا شکار ہوئے تو اس وبا میں حضرت معاذ کی دو بیگمات جو ان کے ساتھ تھیں ایک ایک کر کے وہاں وفات پا گئیں اور وہ خود بھی طاعون کے اثرات سے محفوظ نہیں تھے۔ اس وقت انہوں نے اپنے دوستوں سے کہا کہ میں شادی کرنا چاہتا ہوں، میری شادی کا بندوبست کرو کہ میں تجرد کے عالم میں اللہ سے ملنا نہیں چاہتا۔ یہ احتیاط کا وہ انتہائی درجہ تھا، جو صحابہ کرام نے اپنایا تھا۔ بظاہر اس رویے سے وہ اپنے سے بعد میں آنے والوں کو یہ سبق دینا چاہتے تھے کہ شریعت میں تجرد ناپسندیدہ ہے اور ازدواجی زندگی انبیاء کی سنت ہے اور پسندیدہ عمل ہے۔

اکابر اسلام میں بہت سے حضرات نے لکھا ہے کہ ازدواجی زندگی دینی معاملات میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔ شیطانی رجحانات کے راستے میں رکاوٹ ثابت ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے میں انسان کو ایک ایسا قلعہ میسر آجاتا ہے جو اس کو بہت سے وساوس، خطرات اور مشکلات سے دور رکھتا ہے۔

اگر غور کیا جائے تو یہ بات یوں کہی جاسکتی ہے کہ زندگی کے تمام پہلوؤں سے ازدواجی زندگی کا تعلق ہے۔ جب انسان ازدواجی زندگی اختیار کرتا ہے تو گویا وہ عبادات میں حصہ دار ہوتا ہے، عادات میں ایک نئی زندگی اپناتا ہے۔ معاملات کی ایک نئی قسم میں داخل ہوتا ہے۔ میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ عقد نکاح میں عبادت کا پہلو بھی ہے عادات کا پہلو بھی اور معاملات کا پہلو بھی ہے۔

امام غزالی کی جو مشہور کتاب ہے احیاء علوم الدین اس کو انہوں نے چار حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصہ کو ربع یعنی چوتھائی سے یاد کیا ہے۔ ایک حصہ اس کا ربع العادات کے عنوان سے ہے یعنی کتاب کے چوتھائی حصے میں انہوں نے عادات سے بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ انسانوں کی عادتیں اور عام رویے کیا ہوتے ہیں؟ اور ان کے بارہ میں دین اور شریعت کیا کہتے ہیں؟ عادات کے اس چوتھائی حصے میں دوسرا باب امام غزالی نے تدبیر منزل اور خاندانی زندگی ہی کا رکھا ہے۔

خاندانی زندگی کے بارے میں شریعت کی ہدایات شادی کے پہلے مرحلے سے ہی شروع ہو جاتی ہیں۔ جب انسان رشتہ طے کرتا ہے، منگنی کرتا ہے اس وقت اسے کیا کرنا چاہیے؟ کچھ لوگ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے خوبصورتی دیکھ کر فیصلہ کرتے ہیں کہ لڑکی یا لڑکا خوبصورت ہو، کسی کے ذہن میں ہوتا ہے کہ وہ اعلیٰ خاندان کی ہو۔ کسی کے خیال میں یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کے پاس پیسہ بہت ہو، کچھ لوگ یہ دیکھتے ہیں کہ دین دار ہو۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ بنیادی اور فیصلہ کن کردار تدین اور دین داری کا ہونا چاہیے۔ اس کا یہ مقصد نہیں کہ باقی پہلو نہ دیکھے جائیں۔ سب پہلو دیکھنے چاہئیں۔ جو جو پہلو انسان دیکھنا چاہتا ہے وہ سب دیکھنے چاہئیں۔ لیکن فیصلہ کن کردار تدین ہی کو حاصل ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ اگر شریکِ حیات میں تدین نہ ہو، بے دینی اور بداخلاقی ہو، الحاد اور دہریت ہو اور محض حسن و جمال کی بنیاد پر انتخاب ہو رہا ہو تو وہ حسن و جمال جلد ہی انسان کے گلے پڑ جاتا ہے۔ پریشانیوں کا ذریعہ بنتا ہے۔ ایسا حسن و جمال ایک ایسی سبزی کے مشابہ ہے جو کسی گندگی کے ڈھیر سے اُگی ہو۔ گندگی کے ڈھیر پر سبزیاں اگ جاتی ہیں۔ بعض اوقات بڑی خوشنما ہوتی ہیں لیکن کوئی سلیم الطبع اور شریف انسان اس سبزی کو کھانا پسند نہیں کرتا، جو گندگی کے ڈھیر پر اگی ہو۔ یہی کیفیت اس حسن و جمال کی ہے جو بے دینی، بداخلاقی اور بدکرداری کے ماحول میں جنم لے۔ اس لیے حضور ﷺ نے فرمایا کہ بنیادی اور فیصلہ کن کردار منگیتر میں، وہ لڑکا ہو یا لڑکی، دین داری ہونا چاہیے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ آپ نے یہ ہدایات بھی دیں کہ جہاں شادی کرو وہاں دیکھ لو، لڑکی کو بھی دیکھ لو اور لڑکے کو بھی دیکھ لو۔ اچھا خاندان دیکھو۔ خود قرآن پاک نے فرمایا: وَالطَّيِّبٰتُ لِلطَّيِّبِيْنَ وَالطَّيِّبُوْنَ لِلطَّيِّبٰتِ پاکیزہ لوگ پاکیزہ خواتین کے لیے ہیں۔ پاکیزہ خواتین پاکیزہ مردوں

کے لیے ہیں۔ بدکار اور گندے لوگ ایک دوسرے کے لیے ہیں۔ قرآن پاک نے یہ بھی ہدایت کی کہ بت پرستوں اور مشرکین سے رشتہ داریاں نہ کرو۔

پھر قرآن پاک نے کہا کہ فریقین کی آپس میں رضا مندی مکمل ہونی چاہیے۔ اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ ۔ دونوں فریق کے ایک دوسرے کے بارے میں خوشی سے اور پوری رضامندی سے فیصلہ کریں تو پھر رشتہ ہونا چاہیے۔ پوری رضامندی سے اور خوش دلی سے جو فیصلہ ہوگا وہ انشاء اللہ کامیابی کا ضامن ہوگا۔ رشتہ اور منگنی کے بارے میں جو ہدایات قرآن پاک اور سنت رسول میں موجود ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ شریعت کا بنیادی مقصد ازدواجی تعلقات کو کامیاب، دیرپا اور نتیجہ خیز بنانا ہے۔ اس کے بعد جب شادی کا مرحلہ آتا ہے تو قرآن مجید اور سنت دونوں کا تقاضا یہ ہے کہ یہ کام اعلانیہ ہونا چاہیے۔ حکم یہ ہے کہ سب کے سامنے نکاح ہو، سب کے علم میں ہو۔ خفیہ طور پر نہ ہو، خفیہ تعلق قائم ہونا شروع ہو جائے تو یہ فریقین کی عزت آبرو کے لیے اور خاص طور پر نوجوان خاتون کی عزت آبرو کے لیے تباہ کن ثابت ہوتا ہے۔

شریعت جہاں مردوں کی عزت و آبرو کے تحفظ کی خواہاں ہے، وہاں خواتین کی عزت و آبرو کے تحفظ کی اور زیادہ خواہاں ہے۔ خواتین کی عزت و آبرو کا احترام شریعت میں زیادہ ہے اس لیے کہ خواتین کی عزت و آبرو پر پورے معاشرے کی عزت و آبرو کا دارومدار ہے۔

خاتون خانہ کی عزت اور تکریم کی خاطر شریعت نے مہر کو لازمی قرار دیا ہے۔ مہر کے لیے قرآن پاک میں نحلہ کی اصطلاح بھی استعمال ہوئی ہے۔ نحلہ کہتے ہیں اس ہدیہ یا عطیہ کو جو کسی کی تکریم اور احترام کی خاطر پیش کیا جائے۔ آپ کے ہاں کوئی انتہائی معزز مہمان آئے اور آپ اس کو کوئی ہدیہ یا عطیہ پیش کریں تو یہ اس کے احترام اور تکریم کا مظہر ہوتا ہے۔ مہر جو شوہر کے گھر آنے کے بعد خاتون خانہ کو دیا جاتا ہے وہ گویا ایک تکریمی تحفہ یا نحلہ ہے جو اس کی عزت افزائی کے لیے اس کو دیا جا رہا ہے۔ یہ اس بات کا اعلان ہے کہ آج سے اس نوجوان کے مال میں، اس کے وقت میں، زندگی میں اس نوجوان خاتون کا برابر کا حصہ ہے۔ اس برابر کے حصہ کا ایک رمز یہ ہدیہ ہے۔ جس کو قرآن پاک کی اصطلاح میں نحلہ سے یاد کیا گیا ہے۔ قرآن پاک میں اس کو صدُقات بھی کہا گیا۔ صداق بھی اسلامی اصطلاحات میں کہا گیا ہے۔ جس کے معنی

انتہائی سچائی اور نیک دلی کے ساتھ دیے جانے والے ہدیے کے ہیں۔ گویا وہ ہدیہ جو نیکی سے، سچائی کے ساتھ، اللہ کی رضامندی کے لیے دیا جائے وہ بھی صداق یا صدُقہ کہلاتا ہے۔

نکاح کے بارے میں شریعت نے جو ہدایات دی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ بت پرست اور مشرکین سے نکاح نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ اختلافِ ادیان مقاصدِ نکاح میں رکاوٹ ثابت ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے کہا ہے کہ جب تک مشرک خواتین ایمان نہ لے آئیں ان سے نکاح نہ کرو۔ اختلافِ ادیان گھریلو ماحول کو خراب کرنے کا ذریعہ بنتا ہے۔ دینی تربیت متاثر ہوتی ہے۔ اولاد کی تعلیم مختل ہوتی ہے۔ گھر کی دینی فضا مکدر رہوتی ہے۔ اس لیے شریعت نے اس سے روکا ہے۔ جو لوگ دینی تربیت اور گھر میں دینی فضا کو اہمیت نہ دیتے ہوں ان کی نظر میں ممکن ہے کہ یہ خطرات بے معنی ہوں، لیکن جو لوگ ان معاملات کو زندگی کا اہم ترین معاملہ سمجھتے ہیں، ان کے لیے یہ چیز زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ قرآن پاک نے یہود و نصاری کی پاک دامن خواتین سے شادی کی اجازت دی ہے۔ یہود و نصاری کی پاک دامن خواتین جو واقعی یہودیت یا نصرانیت پر قائم ہوں۔ لا مذہب اور ملحد نہ ہوں، بے دین اور اس انداز کی سیکولر نہ ہوں جس انداز سے آج سیکولرازم کو فروغ دیا جا رہا ہے۔ تو ان کتابیہ خواتین سے نکاح جائز ہے۔ بشرطیکہ گھر کے دینی ماحول اور اولاد کے دینی مستقبل کے بارہ میں یہ خطرات نہ پائے جاتے ہوں۔ جہاں یہ خطرات پائے جاتے ہوں یا ان کے پائے جانے کا امکان قوی ہو، وہاں اہل کتاب کی خواتین سے نکاح کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔ چنانچہ سیدنا فاروق اعظمؓ نے بعض خطرات کے پیش نظر صحابہ کرامؓ کو اس سے روکا۔ قرآن پاک کی اجازت کے باوجود صحابہ کرام کو روکا گیا۔ اس لیے کہ یہ اجازت غیر مشروط یا لامحدود نہیں ہے۔ یہ ایک مشروط اجازت ہے۔ اور وہ شرائط قرآن پاک میں جابجا اشارتاً اور احادیث میں صراحتاً بیان کی گئی ہیں۔ اہل کتاب کی خواتین اگر با اخلاق، باکردار ہوں اور اخلاقی اقدار کی علمبردار ہوں ان کے ساتھ نکاح کرنے میں یہ خطرات بہت کم ہیں۔ خاص طور پر مسلم معاشرے میں جہاں ماحول خالص دینی ہو، وہاں ایک خاتون کے منفی اثرات اگر ہوں بھی تو اتنے معمولی ہوتے ہیں، اتنے محدود ہوتے ہیں کہ اس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

شریعت نے جہاں تدبیر خاندان کا حکم دیا ہے، جہاں تدبیر منزل کا حکم دیا ہے۔ وہاں

تدمیر خاندان سے روکا بھی ہے۔تدمیر خاندان یعنی خاندان کی تباہی و بربادی شریعت کی نظر میں انتہائی ناپسندیدہ اور مکروہ طرزِ عمل ہے۔ایک حدیث میں حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جو شخص کسی خاتون کو اس کے شوہر کے خلاف بھڑکائے، فساد پیدا کرے، یا دھوکے کے ذریعے اس کو شوہر کے خلاف کھڑا کرے، اس کا ہم سے کوئی تعلق نہیں۔وہ مشہور حدیث تو ہم سب نے سنی ہے جس میں آپؐ فرمایا کہ اللہ کی نظر میں حلال چیزوں میں جو سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز ہے وہ طلاق ہے۔اس لیے کہ شریعت ادارہ خاندان کو توڑنے نہیں، جوڑنے کے لیے آئی ہے۔ توڑنے کی اجازت اس نے صرف ناگزیر حالات میں دی ہے، وہ ناگزیر حالات جن میں دونوں کی زندگی سکون اور اطمینان سے گزرنا مشکل ہو جائے۔ جب دونوں کے لیے ازدواجی زندگی بسر کرنا مشکل ہو جائے تو وہاں اس تعلق کو ختم کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ فوراً ہی دوسرا متبادل تعلق قائم کر لیا جائے۔

شریعت کی نظر میں، جیسا کہ میں نے عرض کیا، شادی ایک ''میثاق غلیظ'' ہے، ایک انتہائی مضبوط اور ناقابل شکست دائمی عہد و پیمان ہے، جس کے مختلف پہلو ہیں۔یہ عہد و پیمان خاتون خانہ کی کرامت اور احترام کی بنیاد پر قائم ہے۔اس کو علی الاعلان قائم ہونا چاہیے۔شریعت نے کہیں بھی گانے بجانے کا حکم نہیں دیا۔لیکن نکاح کے موقع پر دف بجانے کی بھی تلقین کی ہے اور اگر گھر والے مل کر اگر کوئی نغمے گانے چاہیں تو اس کی بھی اجازت ہے۔خوشی اور مسرت کے اظہار کا یہ موقعہ اس لیے ہے کہ شوہر کے خاندان کی طرف سے اس پر اظہار مسرت ہونا چاہیے کہ آج ایک محترم خاتون ان کے خاندان کا حصہ بنی ہے۔مزید برآں اس سے نکاح کا اظہار و اعلان بھی ہوتا ہے جو مستحب ہے۔نکاح کا اعلان اور علی الاعلان اظہار شریعت میں پسندیدہ ہے۔ ایک حدیث میں حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ جائز تعلق اور ناجائز تعلق کے درمیان جو فرق ہے وہ دف بجانے اور گانے سے ہوتا ہے۔جس گھر میں بچیاں گا رہی ہوں، دف بجائی جا رہی ہو، ڈھول بجایا جا رہا ہو، خوشی کا اظہار ہو رہا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہاں ایک جائز تعلق قائم ہوا ہے۔اور جہاں خاموشی سے معاملات ہو رہے ہوں، وہاں اس کا قوی امکان ہے، غالب امکان یہی ہے، کہ وہاں ناجائز تعلقات قائم ہو رہے ہیں۔اسی لیے حضور علیہ السلام نے تلقین کی ہے کہ نکاح مسجدوں میں ہو تو اچھا ہے۔لہٰذا نکاح مسجد میں ہونا چاہیے، اعلان کے ساتھ ہونا

چاہیے اور دف بجانی چاہیے۔ اس میں دلہن کی عزت اور قدر افزائی بھی ہے۔ ہمیشہ سے انسانوں کا رواج یہ رہا ہے کہ جب کوئی معزز مہمان آتا ہے تو اس کی آمد پر دف اور طبل بجائے جاتے ہیں۔ آج بھی معزز مہمان کے آنے پر توپ کی سلامی دی جاتی ہے۔ ڈھول بجائے جاتے ہیں۔ گویا دلہن کا گھر میں آنا ایک معزز مہمان کا آنا ہے جس کی آمد خوشی کے اظہار کا تقاضا کرتی ہے۔

شادی کوئی لین دین نہیں ہے۔ ائمہ اسلام نے اس کو ناپسند کیا ہے۔ شوہر کو حکم دیا ہے کہ وہ مہر ادا کرے۔ خاتون کے رشتہ داروں کو کوئی تلقین نہیں کی گئی کہ وہ شوہر کے رشتہ داروں یا داماد کو کچھ دیں۔ یہ انتہائی گھٹیا پن کی بات ہے۔ شریعت اس کو ناپسند کرتی ہے کہ شوہر کی نظریں بیوی یا اس کے ماں باپ کی دولت پر ہوں۔ امام سفیان ثوریؒ جو مشہور محدث اور فقیہ ہیں ان کا کہنا تھا کہ اگر شوہر شادی کے موقعہ پر یہ پوچھے کہ بیوی کیا لائے گی تو سمجھ لو کہ یہ بہت بڑا ڈاکو ہے۔ اس لیے کہ شریعت نے جہاں ہدیہ دینے اور ہدیہ قبول کرنے کی تلقین کی ہے وہاں یہ بھی کہا ہے کہ وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ ایک دوسرے پر احسان رکھتے ہوئے ہدیہ اس لیے مت دو کہ آگے چل کر احسان رکھو گے اور بڑائی کرو گے کہ میں نے اتنا دیا تھا اور فلاں نے اتنا دیا تھا۔ ایسا کرنا بہت بری بات ہے اور شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔ اس کے نتیجے میں نہ وہ دیرپا محبت قائم ہوتی ہے جو ہدیہ دینے کا اصل مقصد ہے، اور نہ دائمی احترام قائم ہوتا ہے۔

لین دین تو بنیوں کے درمیان ہوتا ہے، تاجروں کے درمیان ہوتا ہے یہ ان دو افراد کے درمیان نہیں ہوتا جو ایک دوسرے کا لباس بننے والے ہوں، ایک دوسرے کی شخصیت کی تکمیل کرنے والے ہوں۔ وہاں تو محبت اور رحمت کو شریعت نے اساس قرار دیا ہے۔ وہاں تو سکون اور اطمینان کو بنیادی ہدف قرار دیا گیا ہے۔ وہاں درہم و دینار کے لین دین کو اصل قرار نہیں دیا گیا۔

نکاح کے مقاصد تبھی پورے ہو سکتے ہیں جب ان کی اساس اخلاق اور حیا کے تصورات پر ہو۔ یہ تعلقات قانون کی حدود کے مطابق ہوں۔ مروت اور حسن کردار کا اظہار ہو رہا ہو۔ دائمی تعلق ہو، وقتی نہ ہو۔ اعلان شدہ ہو، خفیہ نہ ہو، آزادانہ فیصلے کی بنیاد پر ہو، زبردستی نہ ہو۔ دونوں خاندانوں کی کھلی رضامندی سے ہو۔ یہ سب شرائط پائی جائیں تو پھر یہ مقاصد پورے

ہوتے ہیں، خاندان کا ادارہ وجود میں آتا ہے اور اس انداز سے وجود میں آتا ہے جو شریعت کے پیش نظر ہے۔

قرآن مجید نے شوہر اور بیوی کے تعلق کو سکون کے لفظ سے بیان کیا ہے۔ وَ جَعَلَ مِنھَا زَوْجَھَا لِیَسْکُنَ اِلَیْھَا۔ سکون اور اطمینان بنیادی طور پر روحانی اور نفسیاتی چیز ہے، جسمانی نہیں۔ سکون اور اطمینان دائمی رشتے سے ہوسکتا ہے عارضی رشتے سے نہیں۔ سکون اور اطمینان انسان کی خصوصیت ہے، جانور کی نہیں۔ لہذا تعلق کی نوعیت جو جانوروں میں ہوتی ہے اس کے ذریعے سکون اور اطمینان حاصل نہیں ہوسکتا۔ سکون اور اطمینان کا تقاضا یہ ہے کہ آپس میں حسن اخلاق اور حسن کردار کے ساتھ زندگی بسر کی جائے۔ فریقین کو ایک دوسرے کی ایک عام بات جو ناگوار لگے، نظر انداز کر دینی چاہیے۔ اگر کسی کی عادت اور مزاج کا ایک پہلو ناپسندیدہ ہے تو دوسرا پہلو پسندیدہ ہوگا۔ اس لیے اگر دونوں فریق ایک دوسرے کے مثبت پہلوؤں پر نظر رکھیں اور منفی پہلوؤں کو نظر انداز کر دیں تو ثمرات نکاح اور برکات ازدواج پورے طور پر سامنے آسکتے ہیں۔

شریعت نے شوہر کو یہ یاد دلایا اور بار بار یاد دلایا کہ خاتون خانہ اللہ کی امانت ہے۔ یہ بہت بڑی بات ہے جو حضور ﷺ نے فرمائی فاتقوا اللہ فی النساء خطبۂ حجۃ الوداع میں جو حضور ﷺ نے اپنے انتقال سے تقریباً ۸۰ (اسی) روز پہلے ارشاد فرمایا اور اپنی پوری ۲۳ (تیئیس) سالہ نبوی زندگی کے پیغام اور اپنی تبلیغ کا خلاصہ اور نچوڑ پیش فرمایا۔ اس میں جو باتیں آپ نے ارشاد فرمائیں ان میں ایک اہم بات یہ بھی تھی کہ خواتین کے حقوق کے بارے میں اللہ سے ڈرتے رہو۔ اس لیے کہ ان کو تم نے اپنے نکاح میں لیا ہے تو اللہ کی امانت کے طور پر لیا ہے۔ یہاں تک کہ یہ روایت ہے کہ حضور ﷺ جب اپنی دنیاوی زندگی کے آخری لمحات میں بستر مرگ پر وصیت فرما رہے تھے اور خاندان کے قریب ترین لوگ، امہات المومنین اور رشتہ دار جمع تھے وہاں آپؐ نے فرمایا کہ خواتین کے بارے میں اللہ سے ڈرتے رہنا کہ ان کو تم نے اللہ کی امانت کے طور پر اپنے نکاح میں لیا ہے اور اس امانت میں اگر کوئی کوتاہی ہوئی تو وہ اللہ کی امانت میں کوتاہی ہوگی۔ اسی طرح خواتین کو بھی تاکید کی گئی کہ وہ شوہر کے حقوق کا خیال رکھیں۔ خواتین کو بعض اوقات یہ احساس ہوتا ہے کہ خواتین کو شوہروں کے حقوق کے بارہ میں

جو تاکید کی گئی وہ زیادہ ہے۔ مردوں کی تاکید کے مقابلے میں۔ ممکن ہے ایسا ہو۔ لیکن اگر ایسا ہے تو یہ تاکید شاید ہمارے دور کے لیے ہے۔ آج کے دور میں بیویوں کو شوہر کے خلاف، بیٹیوں کو والدین کے خلاف، بہنوں کو بھائیوں کے خلاف میدانِ جنگ میں لایا جا رہا ہے۔ مغربی دنیا اور مغربی دنیا کی تیار کردہ مشرقی دنیا کی کوشش یہ ہے کہ خواتین اور مردوں کو دو متحارب کیمپوں میں تقسیم کر دیا جائے تاکہ دونوں کو ایک دوسرے کے خلاف اس طرح صف آرا کر دیا جائے کہ وہ پوری زندگی ایک لامتناہی سلسلہ مطالبات اور سلسلہ تصادم میں منہمک رہیں۔ اور کبھی بھی اطمینان اور سکون کی وہ فضا نہ بن سکے جو قرآن اور شریعت بنانا چاہتے ہیں۔

میں یہ نہیں کہتا کہ خواتین کے ساتھ زیادتی نہیں ہو رہی۔ ہمارے ملک میں اور دنیا کے بہت سے علاقوں میں خواتین کے ساتھ زیادتیاں ہو رہی ہیں۔ لیکن مغربی دنیا میں یہ زیادتیاں اس سے کہیں زیادہ ہو رہی ہیں جتنی ہمارے ہاں ہو رہی ہیں۔ اگر اس تصادم کا سبب ظلم و ناانصافی ہے تو وہ مردوں کے ساتھ بھی ہو رہی ہے۔ خواتین کے ساتھ بھی ہو رہی ہے، مزدوروں کے ساتھ بھی ہو رہی ہے، وہ ہر طبقے کے ساتھ ہو رہی ہے۔ اس زیادتی کا حل قانون، اخلاق اور شریعت کی پابندی ہے۔ اس زیادتی کا حل تصادم یا تعارض نہیں ہے۔ محاذ آرائی نہیں ہے۔ محاذ آرائی کے نتیجے میں ظلم اور زیادتی میں مزید اضافہ ہوتا ہے، کمی نہیں آتی۔ محاذ آرائی کے نتیجے میں عدل وانصاف قائم نہیں ہو سکتا۔ عدل وانصاف تو قانون، اخلاق اور شریعت کی پابندی سے حاصل ہو سکتا ہے۔

اب اگر قانون ہی اخلاقیات سے عاری ہو، تو وہ قانون اخلاقی معیارات پر عملدرآمد کو کیسے یقینی بنا سکتا ہے۔ مغربی دنیا نے گذشتہ دو تین سو سال کی کوششوں سے تمام اخلاقی اقدار کو، دینی تصوارت کو، اور روحانی معیارات کو قانون کے دائرے سے نکال باہر کیا ہے۔ اب جب قانون مکمل طور پر اخلاق سے عاری ہو گیا تو اس کے نتیجے میں مسائل پیدا ہو رہے ہیں اور معاشرتی مشکلات پیدا ہو رہی ہیں، اب جب مشکلات پیدا ہو رہی ہیں تو اہلِ مغرب پریشان ہو رہے ہیں کہ اب کیا کریں؟ اب ان کے بعض اہلِ نظر دوبارہ اخلاق کو قانون سے وابستہ کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن اب ان کی نئی آنے والی نسل اس کے لیے تیار نہیں ہے۔ یہ سب اس وجہ سے ہوا ہے کہ سیکولر قانون سے اخلاقی تقاضے پورے نہیں ہوتے، اخلاقی تقاضوں کو پوار کیے بغیر

عدل و انصاف قائم نہیں ہوتا۔ عدل و انصاف قائم نہ ہوتو قانون، قانون نہیں رہتا۔

یہ سارے مسائل اسی وقت حل ہو سکتے ہیں جب اخلاق اور شریعت کی حدود کی پابندی کی جائے۔ اور جس کا جو حق بنتا ہے وہ اس کو ادا کیا جائے۔ جو امانت جس کی ہے وہ اس کو ادا کر دی جائے۔ جو فریضہ جس کے ذمہ ہے وہ اس کو ادا کرے۔ اسی لیے حضور ﷺ کا طریقہ یہ تھا کہ جب نکاح کا خطبہ ارشاد فرمایا کرتے تھے۔ تو اس میں فریقین کو جو سب سے اہم تلقین ہوا کرتی تھی وہ تقویٰ کے بارہ میں ہوا کرتی تھی۔ نکاح کے خطبہ مسنونہ میں پانچ مرتبہ تقویٰ کی تلقین آئی ہے۔ وہ اس لیے کہ فریقین کو خوف خدا کی تلقین کرنا اور اللہ کے حضور جواب دہی کا احساس دلانا ہی کامیاب ازدواجی زندگی کی سب سے اوّلین اور سب سے کامیاب کلید ہے۔

اسلام نے شوہر اور بیوی کو ایک دوسرے کے حقوق کی پاسداری کا سبق سکھلایا ہے۔ ایک دوسرے کے بارہ میں اپنے فرائض یاد رکھنے اور ان کا کاربند رہنے کا سبق سکھایا ہے۔ اسلام نے اس طرح کا سبق نہیں سکھایا جس طرح آج مغربی دنیا سکھا رہی ہے کہ شوہر اپنے حقوق کے لیے ڈنڈا لے کر بیوی کے سامنے کھڑا ہو جائے اور بیوی اپنے حقوق کا پرچم لیے شوہر کے سامنے صف آراء ہو جائے۔ اس صف آرائی کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دونوں دو متحارب کیمپوں میں تقسیم ہو جاتے ہیں۔ اور جیسے جیسے مطالبات بڑھتے جاتے ہیں دوری بڑھتی جاتی ہے۔ مطالبات کا سلسلہ نہ اِس کا ختم ہوتا ہے نہ اُس کا ختم ہوتا ہے۔ لیکن اگر تربیت اس طرح ہو جیسا حضور ﷺ نے فرمائی کہ دونوں ایک دوسرے کے حق کی تکمیل کریں۔ شوہر اپنی ذمہ داریاں محسوس کرے اور بیوی کے حقوق ادا کرے۔ بیوی اپنی ذمہ داریاں پوری کرے اور شوہر کے حقوق ادا کرے تو ماحول پرسکون بن سکتا ہے۔

اس طرح جس جس کے جو حقوق بنتے ہیں وہ ادا کیے جائیں تو اس سے معاشرے میں قربت پیدا ہوگی۔ بھائی چارہ پیدا ہوگا۔ محبت و الفت پیدا ہوگی۔ افراد خاندان کے درمیان وحدت اور یک جہتی پیدا ہوگی۔ ادارہ خاندان کے تحفظ کے بارے میں یہ ہے شریعت کا منشاء اور مزاج۔ یہ وحدت اور یک جہتی بعض اوقات متاثر ہو جاتی ہے جب انسانوں کے مزاج مختلف ہوتے ہیں۔ انسانوں کے اندر بہت سے رجحانات ہیں۔ کبھی کبھی انسان غصے میں آجاتا ہے۔ کبھی کسی اور وجہ سے اعتدال کا دامن ہاتھ سے چھوڑ دیتا ہے۔ اگر کبھی ایسا ہو جائے تو شوہر

اور بیوی کو آپس میں اللہ کی حدود کو سامنے رکھتے ہوئے اپنے معاملات خود ٹھیک کر لینے چاہئیں۔ قرآن پاک میں اس کے لیے ہدایات دی گئی ہیں۔ شوہروں کو بھی دی گئی ہیں، بیویوں کو بھی دی گئی ہیں۔

اگر یہ دوری حد سے بڑھتی چلی جائے اور آپس کا اختلاف نمایاں ہو جائے تو پھر دونوں کے خاندان کے بزرگوں کا یہ فریضہ ہے کہ وہ مداخلت کریں اور حتی الامکان گھر کے معاملات کو باہر نہ جانے دیں۔ اس لیے کہ شریعت خاندان کے تقدس اور حرمت کو محفوظ رکھنا چاہتی ہے۔ گھریلو معاملات کو چوراہے میں اجنبی لوگوں کے سامنے پیش کرنا شرافت، مروت اور اخلاق کے خلاف ہے۔ اس لیے شریعت نے کہا ہے کہ اگر ضرورت ہو تو شوہر کے خاندان کا ایک حکم، بیوی کے خاندان کا ایک حکم دونوں بیٹھیں اور فریقین کے درمیان مصالحت کرا دیں۔ قران پاک میں صلح کا حکم بھی ہے، آپس میں صلح کر لو کہ صلح بہتر چیز ہے۔ یہ سارے مدارج حکمین کے آنے سے بھی پہلے کے ہیں۔ سب سے پہلے گھر کے اندر نصیحت ہے۔ پھر اور مدارج ہیں۔ ایک ایک کر کے وہ سب اختیار کیے جائیں۔ خدانخواستہ سب ناکام ہو جائیں تو پھر معاملہ رشتہ داروں میں جائے، پہلے قریب کے رشتہ داروں میں جائے۔ پھر دور کے رشتہ داروں میں جائے۔ جب یہ ساری کوششیں ناکام ہو جائیں جو بہت کم صورتوں میں ہوگا تو پھر اجازت ہے کہ معاملہ عدالت میں لے جایا جائے اور عدالت کے ذریعے ملکی قانون کے مطابق اس کو حل کیا جائے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس تعلق کے جو دوسرے پہلو تھے۔ اخلاقی، روحانی، دینی، عائلی، نفسیاتی، وہ سب ایک ایک کر کے ٹوٹ چکے ہیں۔ اب سوائے خالص قانونی اور عدالتی چارہ جوئی کے اور کوئی حل باقی نہیں رہا۔ لہٰذا آخر میں عدالت اور قانون کے ذریعے کوشش کی جائے اگر وہ بھی ناکام ہو جائے تو پھر اس تعلق کو ختم کر دینا چاہیے اور فریقین کو کوئی نیا تعلق قائم کرنا چاہیے۔

شریعت نے کوشش کی ہے کہ نکاح کے عمل کو آسان سے آسان بنایا جائے۔ معاشرے میں کوئی ایسا نوجوان مرد یا عورت نہ بچے جو غیر شادی شدہ رہ جائے۔ قرآن پاک میں آیا ہے کہ تم میں جو غیر شادی شدہ ہیں، بغیر نکاح کے زندگی گزار رہے ہیں، ان کے نکاح کرا دو۔ فقہا میں جن کا مزاج احکام کی ظاہری تعبیر و تشریح پر زور دینے کا ہے انہوں نے اس حکم کو فرض اور

واجب قرار دیا ہے۔ وہ یہ کہتے ہیں معاشرے اور ریاست کی یہ ذمہ داری ہے کہ ہر غیر شادی شدہ مرد اور عورت کا زبردستی نکاح کرادے۔ فقہاء کی غالب اکثریت نے اس حکم کو قانونی طور پر واجب نہیں سمجھا، بلکہ اس کو ایک معاشرتی ہدایت قرار دیا ہے۔ ان کی رائے میں قرآن پاک نے خاندان کے بزرگوں کو، معاشرے کے نمایاں لوگوں کو واضح طور پر یہ ہدایت دی ہے کہ وہ ایسا انتظام کریں کہ معاشرے میں کوئی لڑکا یا لڑکی غیر شادی شدہ نہ رہیں۔

☆

ساتواں خطبہ

تدبیرِ مدن

ریاست وحکومت کے باب میں شریعت کی ہدایات

تدبیر مدن کے لفظی معنی تو شہروں کے انتظام یا ریاستوں کے بندوبست کے ہیں۔ لیکن اصطلاحی اعتبار سے تدبیر مدن سے مراد وہ تمام معاملات ہیں جن کو آج کل علم سیاسیات، حکومت اور ریاست کے نظم ونسق سے تعبیر کرتے ہیں۔ مفکرین اسلام نے تدبیر مدن کے عنوان سے جو گفتگوئیں کی ہے وہ آج کل دستوریات، سیاسیات، اور فلسفہ واخلاق کے بہت سے مباحث پر مشتمل ہیں۔ یہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ مفکرین اسلام نے حکمت کی بنیادی طور پر دو بڑی بڑی قسمیں قرار دی تھیں۔ ایک حکمت نظری اور دوسری حکمت عملی۔ حکمت عملی سے مراد وہ حکمت ہے جس کا مقصد تصور اخلاق، اور اعلیٰ فضائلِ کردار کو عملاً فرد، خاندان، معاشرہ اور ریاست میں قائم کرنا مقصود ہو۔ اسلام کی علمی، فکری اور تہذیبی روایت کی رو سے، اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں، محض نظری مباحث کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ اسلام کوئی نظری یا تصوراتی پیغام نہیں ہے۔ بلکہ یہ ایک عملی پیغام ہے جو انسانوں کی اس دنیا میں ہمہ گیر اور بھرپور تبدیلی کا مقصد پیش نظر رکھتا ہے۔ اسی تصور کے پیش نظر مفکرین اسلام نے جہاں حکمت کے نظریاتی پہلو سے گفتگو کی ہے، عقائد، اخلاق اور روحانیات کے مجرد تصورات پر بات کی ہے، وہاں انہوں نے اس بات کو بھی بہت ضروری سمجھا ہے کہ ان تصورات کی عملی تشکیل یعنی فرد مطلوب کی تیاری، خاندان کے نظم ونسق اور تربیت اور پھر ریاست اور معاشرے کے انتظام اور بندوبست اور تربیت پر بھی گفتگو کی جائے۔

تدبیر کا لفظ انتہائی اہمیت رکھتا ہے۔ تدبیر ایک بھرپور اور ہمہ گیر اصطلاح ہے جو دوسری دو

اصطلاحات کے ساتھ استعمال ہوتی ہے۔ایک ابداع، دوسری خلق، تیسری تدبیر۔ابداع سے مراد ہے کسی چیز کو بغیر کسی اصل یا بغیر کسی مادے یا سابقہ تصور کے محض عدم سے وجود میں لے آنا۔ یہ ابداع کہلاتا ہے۔ یہ صرف اللہ تعالیٰ کا کام ہے، یہ صرف اللہ تعالیٰ کی شان ہے کہ وہ کائنات کو عدم سے وجود میں لا سکتا ہے۔ابداع کے بعد خلق کا درجہ ہے۔خلق اصطلاحی مفہوم میں اس عمل کے لیے استعمال ہوتا ہے جہاں سابقہ مادے سے یا موجود صورتوں اور شکلوں کی مدد سے کوئی نئی صورت اور شکل پیدا کرنا مقصود ہو۔یہ کام بنیادی طور پر اللہ تعالیٰ کا ہے۔لیکن کبھی کبھی اور کہیں کہیں وہ انسانوں کو بھی اس کا ذریعہ بناتا ہے۔اس نے ایک محدود سطح پر یہ صلاحیت انسانوں کو بھی دی ہے کہ وہ مختلف مادوں اور صورتوں کو سامنے رکھ کر نئی نئی صورتیں اور نئے نئے مظاہر مرتب کر سکتے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہلکا سا اشارہ اس بات کا بھی ملتا ہے کہ یہ تخلیقی صفت اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو بھی دی ہے۔ایک جگہ ارشاد ہے ﴿ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ ﴾ کیا ہی بابرکت ہے اللہ کی وہ ذات جو تمام خالقین میں بہترین ہے۔ یہاں خالق کا لفظ جمع کے صیغے میں استعمال ہوا ہے۔جو اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ خلق کی صفت ایک محدود اور متعین مفہوم میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو بھی عطا فرمائی ہے۔

خلق کے بعد تیسری اصطلاح تدبیر کی ہے۔تدبیر سے مراد ہے موجود مخلوقات کا نظم ونسق اور بندوبست۔اللہ تعالیٰ کی تدبیر دو طرح کی ہوتی ہے۔ایک تدبیر تکوینی کہلاتی ہے، جو کائنات کے فطری قوانین کا نام ہے۔اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کے لیے جو قوانین مقرر کیے، جن کو قوانین طبیعیہ کا نام دیا جا سکتا ہے وہ تدبیر کونی کے دائرے میں آتے ہیں، ان کو تدبیر تکوینی بھی کہا جاتا ہے۔تدبیر تکوینی کے بعد تدبیر تشریعی ہے جس کی رو سے اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں کے ذریعے ہدایات نازل فرمائیں، شریعتیں اتاریں، ان شریعتوں کا مقصد ہی انسانی معاملات کی تدبیر، نظم ونسق اور بندوبست ہے۔ یہ تدبیر فرد کی بھی ہوتی ہے، خاندان کی بھی ہوتی ہے، ریاستوں اور معاشروں کی بھی ہوتی ہے۔تدبیر کے انہی پہلوؤں کے پیش نظر ائمہ اسلام نے تدبیر منزل اور تدبیر مدن کی دو اصطلاحات استعمال فرمائی ہیں۔

تدبیروں کی ان دو قسموں کے علاوہ ایک تدبیر انسانی بھی ہوتی ہے۔ انسان اپنے معاملات کی تدبیر اور بندوبست کرتا ہے۔ اپنے معاملات کی تنظیم اور نظم ونسق کرتا ہے۔

تدبیر انسانی اگر تدبیر تشریعی کی حدود میں کام کرے اور تدبیر تکوینی کے تقاضوں سے اپنے کو ہم آہنگ کرلے تو وہ کامیاب رہتی ہے، لیکن اگر تدبیر انسانی تدبیر تشریعی سے انحراف کرے تو وہ تدبیر دراصل تدبیر نہیں بلکہ تدمیر یعنی تباہی بن جاتی ہے۔

تدبیر کے اس تصور کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ خاص طور پر یہاں ہمارا موضوع چونکہ تدبیر تشریعی ہے، اس لیے تدبیر تشریعی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ کہ ہم یہ ذہن میں رکھیں کہ شارع نے، شریعت عطا فرمانے والے نے، جو شریعت عطا فرمائی ہے اس کے دو بنیادی مقاصد ہیں، یا دو بنیادی اہداف ہیں۔ ایک بنیادی ہدف تو یہ ہے کہ انسانوں تک شریعت کے احکام، شریعت کی حدود اور قواعد، فرائض اور ذمہ داریاں سب پہنچ جائیں۔ انسانوں کو علم ہو جائے کہ ان کے لیے تشریعی احکام کیا ہیں؟ ان کے دائرہ کار کی حدود کیا ہے؟ ان کے ذمہ فرائض اور ذمہ داریاں کیا ہیں؟

شریعت کا دوسرا بڑا ہدف یہ ہے کہ انسانوں کو یہ معلوم ہو جائے کہ ان کا حقیقی اور ذاتی فائدہ کس چیز میں ہے اور حقیقی اور ذاتی نقصان کس چیز میں ہے؟ یعنی حقیقی مصلحت کیا ہے اور حقیقی فساد کیا ہے؟ انسان بہت سی چیزوں کو مصلحت سمجھتا ہے، لیکن درحقیقت وہ مصلحت نہیں ہوتیں۔ انسان اپنی محدود عقل و دانش سے بعض معاملات کو مصلحت نہیں سمجھتا۔ حالانکہ وہاں مصلحت ہوتی ہے۔ اسی طرح سے کچھ معاملات ایسے ہوتے ہیں جن کو شریعت نے فساد قرار دیا ہے، اور ان کو مفاسد کے دائرے میں رکھا ہے، لیکن انسان کی محدود عقل و بصیرت ان کے مفاسد ہونے کا ادراک نہیں کر پاتی۔ اس لیے شریعت نے احکام بیان کرنے کے ساتھ ساتھ جابجا ایسی رہنمائی بھی فراہم کی ہے جس کے ذریعے مصلحت کا مصلحت ہونا اور مفاسد کا مفاسد ہونا معلوم ہو جائے۔ جب یہ مفاسد اور مصالح معلوم ہو جائیں تو ان کے ذریعے تہذیب نفس کا کام بہت آسان ہو جاتا ہے۔

انسان اپنے نفس کی اصلاح کیسے کرے؟ اپنے قلب کی اندرونی تشکیل کا عمل کیسے انجام دے؟ تدبیر منزل کی ذمہ داریوں کو کیسے نبھائے؟ جس کو آداب معیشت کہا گیا ہے اس کے تقاضے کیسے پورے کرے؟ اور پھر بالآخر جس کو سیاست مدن یا تدبیر مدن کہا جاتا ہے وہ ذمہ داریاں کیسے انجام دی جائیں۔ یعنی عامۃ الناس کے آپس کے معاملات اور لین دین کو کیسے

منظم اور مرتب کیا جائے۔ یہ سب امور اسی وقت درست طریقے سے انجام پا سکتے ہیں، جب بنیادی طور پر مصلحت اور مفسدہ کا علم ہو اور یہ معلوم ہو جائے کہ مصلحت کیا ہے اور مفسدہ کیا ہے؟

جس کو سیاست مدن کہا جاتا ہے یا جس کے لیے ائمہ اسلام نے تدبیر مدن کی اصطلاح استعمال کی ہے اس میں ملکی اور انتظامی امور بھی شامل ہیں، اس میں بڑی حد تک معاشرتی تعلقات اور عوامل بھی شامل ہیں اور بین الاقوامی تعلقات اور لین دین کے معاملات بھی شامل ہیں۔ گویا بین الانسانی معاملات میں جو تعددیت ہے، یعنی جو کثرت عناصر ہے وہ بھی تدبیر مدن یا تدبیر ریاست وسیاست میں زیر بحث آتا ہے۔ آج کل مذہبی تعددیت۔ یعنی ریلیجس پلورلزم (Religious Pluralism) کی بات بہت کثرت سے ہو رہی ہے۔ دنیا کا اصرار ہے کہ کامیاب معاشرہ وہی ہے جو اپنی وحدت میں کثرت کو قبول کرتا ہو، اور کثرت میں وحدت کی تلاش کرنے میں کامیاب رہا ہو۔

اسلام میں پہلے دن سے، روز اول سے ریلیجس پلورلزم پوری طرح موجود ہے۔ داخلی طور پر بھی اور خارجی طور پر بھی۔ اسلام میں پہلے دن سے متعدد فقہی مذاہب موجود ہیں۔ متعدد کلامی مذاہب موجود ہیں، صوفیانہ سلسلوں کا وجود طویل عرصے سے ہے۔ ان سب کے درمیان پرامن بقائے باہمی کا طریقہ کار بھی پہلے دن سے طے ہے۔ ادب الاختلاف کے نام سے جو فن فقہائے اسلام نے مرتب کیا، وہ اسی مذہبی تعددیت یا کثرت عناصر کو منضبط کرنے کے لیے تھا۔ اسلامی تاریخ میں مختلف مسالک کے ماننے والوں کے درمیان کبھی کبھی کشاکش بھی رہی ہے۔ یہ کشاکش فقہی مذاہب میں تو زیادہ نہیں رہی اور اگر رہی تو بہت برائے نام تھی اور علمی مباحث اور مناظرانہ چشمک تک محدود تھی۔ صوفیانہ سلسلوں میں کسی قسم کی کشاکش بالکل نہیں رہی۔ جہاں کہیں یہ کشاکش ظاہر ہوئی وہ کلامی مذاہب کے درمیان ہوئی۔ کہیں شیعہ سنی اختلاف کی شکل میں سامنے آئی، کہیں حنبلی اور اشعری اختلافات کی صورت میں سامنے آئی۔ کہیں خارجی اور سنی اختلاف کی صورت میں سامنے آئی۔ یہ سب بنیادی طور پر کلامی نقطۂ نظر تھے۔ عقائد کے بنیادی تصورات اور اسلامی عقائد کی علمی تدوین وتشکیل میں اختلاف کی بنیاد پر یہ مدارس یا مسالک وجود میں آئے۔

تدبیر مدن کے مضمون یا مباحث پر جب ائمہ اسلام نے غور کیا تو ان کے غور کرنے کے

مختلف اسالیب تھے۔ کسی نے اس کو خالص فقہی مضمون کے اعتبار سے مرتب کیا۔ جن حضرات نے فقہی اعتبار سے تدبیر مدن کے مضامین کو مرتب کیا، ان کی دلچسپی کا اہم اور بڑا میدان فقہی قوانین اور احکام کو مرتب کرنا تھا۔ انہوں نے ریاست، سیاست اور معاشرت سے متعلق فقہی معاملات میں اجتہاد سے کام لیا اور وہ احکام مرتب کیے جن کا مقصد یہ تھا کہ ریاست اور عامۃ الناس کے درمیان روابط کو منظم کیا جائے، حکمرانوں کی ذمہ داریوں کا تعین کیا جا ئے، اسلامی ریاست کے بنیادی قوانین کو منضبط کیا جائے۔ اس طرح ایک ایسا اسلوب سامنے آیا جس کو آپ اسلوب فقہاء کہہ سکتے ہیں۔ اسلوب فقہاء کے مطابق جن حضرات نے تدبیر مدن کے مباحث پر غور کیا، انہوں نے اس کے لیے احکام سلطانیہ کی اصطلاح بھی استعمال کی، بعض دوسرے فقہاء نے سیاست شرعیہ کی اصطلاح بھی استعمال کی۔ ائمہ اسلام میں جن حضرات نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں ان میں امام ابو یوسف، امام ابوالحسن ماوردی، ان کے حنبلی معاصر امام ابو یعلی شامل ہیں۔ ان کے علاوہ بدر الدین ابن جماعہ پھر آگے چل کر علامہ ابن تیمیہ بھی اس میدان میں بہت نمایاں ہیں۔ ان سب حضرات نے تدبیر مدن کے مباحث پر فقہی انداز سے غور کیا۔ ایک دوسرا اسلوب، اسلوب متکلمین تھا۔ متکلمین اسلام نے جب علم کلام کے مباحث کو مرتب کیا تو جہاں وہ اسلام کے عقائد کو علمی انداز میں عقلی دلائل کے ساتھ مرتب کر رہے تھے وہاں انہوں نے ریاست اور امامت کے مسائل کو بھی علم کلام کے مباحث میں شامل کرنا ضروری سمجھا۔ اس کے دو اسباب تھے۔ ایک داخلی سبب تو یہ تھا کہ مسلمانوں میں شیعہ حضرات نے امامت اور ریاست کو دین کے بنیادی ارکان میں سے قرار دیا۔ اصول دین میں سے ایک اہم اصل امامت کو سمجھا۔ اہل سنت نے اس کو اصول دین میں سے قرار نہیں دیا۔ ائمہ اسلام لکھتے ہیں کہ الا مامۃ لسنت من اصول الدیانات کہ دین کے بنیادی اصول اور مباحث میں ریاست کے قیام کا مسئلہ شامل نہیں ہے۔ اب یہ بات کہ کیا قیام ریاست اور نصب امامت اصول دین میں سے نہیں ہے؟ کیا ریاست کا قیام عام فرائض و واجبات میں سے ہے۔ یہ محض ایک فقہی مسئلہ نہیں رہا، بلکہ کلامی مسئلہ بن گیا۔

خارجی سبب یہ تھا کہ جب یونانی تصورات مسلمانوں میں عام ہوئے، مسلمانوں کے علمی حلقوں میں یونانی تصورات پر بحث و مباحثے کا عمل شروع ہوا تو مسلمان اہل علم نے دیکھا کہ

یونانیوں کے ہاں ریاست کے مباحث بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ افلاطون نے جمہوریہ میں اور ارسطو نے سیاسیات میں اس موضوع پر بہت بحثیں کی ہیں۔ یہ بحثیں اور یہ مباحث مسلمانوں میں بھی زیر بحث آئے۔ اس لیے متکلمین اسلام نے بھی چاہا کہ ان معاملات کے بارے میں اسلام کے نقطہ نظر کو بھی عقلی دلائل کے ساتھ اس طرح بیان کریں کہ وہ یونانی علوم کے ماہرین کے لیے قابل فہم ہو جائے۔ اس طرح ریاست اور سیاست یا تدبیر مدن کا معاملہ علم کلام کا حصہ بن گیا۔ متکلمین اسلام نے اس پر غور کیا۔ اسلام کے نقطہ نظر کو انہوں نے عقلی دلائل سے بیان کیا۔ جو حضرات ان کے خیالات سے اتفاق نہیں کرتے تھے، یعنی شیعہ مفکرین، ان کی تردید کی۔ شیعہ مفکرین نے اہل سنت کے تصورات کی تردید کی اور اپنے عقائد اور خیالات کو دلائل سے بیان کیا۔ یوں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ریاست اور سیاست کا مسئلہ علم کلام کے اہم مسائل میں شامل ہو گیا۔

متکلمین کے ساتھ ساتھ فلاسفہ نے بھی اس مضمون سے بحث کی۔ غالباً مسلمانوں میں سب سے پہلا مفکر اور فلسفی جس نے تدبیر مدن کے مضامین سے خالص عقلی اور فلسفیانہ انداز میں بحث کی ہے وہ معلم ثانی ابونصر فارابی ہے۔ ابونصر فارابی نے ریاست اور امامت کے معاملے کو خالص فلسفیانہ سیاق وسباق میں دیکھا اور فلسفیانہ دلائل کے مطابق اس کو بیان کیا۔ بعض ظاہر بین حضرات یہ کہنے میں تامل نہیں کرتے کہ ابونصر فارابی نے یونانی خیالات کو عربی میں لکھ کر مسلمانوں میں عام کر دیا۔ جزوی طور پر ایسا کہنا شاید درست ہو، لیکن یہ مکمل صداقت نہیں ہے۔ یقیناً ابونصر فارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ، ابن طفیل، ابن باجہ، یہ سب حضرات بنیادی طور پر یونانی فلسفے کے ماہرین تھے۔ اور یونانی فلسفے کے مسائل اور مباحث سے اعتنا کرنا ہی ان کے علم کا اصل میدان تھا۔ لیکن یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ ان حضرات نے اسلامی تصورات سے کوئی اعتنا نہیں کیا، یا اسلامی تصورات کو بیان کرنا اپنی ذمہ داری نہیں سمجھا۔ ایسا کہنا بالکل غلط اور حقیقت کے خلاف ہے۔ ابونصر فارابی سے لے کر بعد کے تمام بڑے بڑے فلاسفہ اور مفکرین تک، ملا صدرالدین شیرازی اور ملا جلال الدین دوانی تک، بلکہ آگے چل کر شمس بازغہ کے مصنف ملا محمود جون پوری اور علمائے خیر آباد تک۔ ان سب حضرات نے ریاست اور امامت کے بارے میں اسلامی تصورات کو بھی بیان کیا ہے اور اُن عقلی اور فلسفیانہ دلائل سے کام

لیا ہے جو فلاسفہ کے ہاں مقبول تھے۔ جو یونانی اسلوب استدلال ان کے ہاں مروج تھا، جس طرز کلام سے وہ مانوس تھے اس اسلوب استدلال اور طرز کلام کے مطابق انہوں نے اسلام کے تصورات کو بیان کیا ہے۔ ریاست اور امامت کے بارے میں اسلامی تصورات کو فلسفیانہ زبان میں دنیا کے سامنے پیش کیا۔

ان حضرات نے ایسے نئے مباحث بھی فلسفے میں شامل کیے جو یونانیوں کے ہاں نہیں پائے جاتے تھے۔ مثلاً یونانیوں کے ہاں نبوت کا تصور نہیں تھا۔ مثلاً یونانیوں کے ہاں ملائکہ کا کوئی تصور نہیں تھا۔ یونانیوں کے ہاں آخرت کے تصورات اتنے نمایاں نہیں تھے۔ لیکن ان مفکرین اسلام نے، ان فلاسفہ نے ان تمام مباحث کو اپنے اپنے نظام میں جگہ دی اور اس طرح سمویا کہ ایک نئی فلسفیانہ روایت نے جنم لیا۔

مسلمانوں میں فلسفہ سیاسیات کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ ابو نصر فارابی سے پہلے سے شروع ہوتی ہے اور اخیر تک آتی ہے۔ دوسرے متاخرین میں جن حضرات نے اسلام کے تصور ریاست اور امامت کو خالص عقلی اور فلسفیانہ انداز میں بیان کیا ان میں برصغیر کے مفکر اعظم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، ان کے نامور صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اور ان کے نامور پوتے، جنوبی ایشیا کے مشہور مجاہد، مفکر اور عالم مولانا محمد اسماعیل شہید کے نام شاید سب سے نمایاں ہیں۔

فلاسفہ کے ساتھ ساتھ مؤرخین نے بھی تدبیر مدن کے مضامین سے بحث کی اور تاریخ کے مطالعے کی روشنی میں جو خیالات یا تصورات ان کے سامنے آئے ان سے کام لے کر انہوں نے اسلام کے احکام اور قواعد کو بیان کیا۔ نظام الملک طوسی، ابن خلدون، ہمارے برصغیر میں ضیاء الدین برنی، یہ حضرات وہ ہیں جن کے اسلوب کو اسلوب مؤرخین کہا جا سکتا ہے۔ ابن خلدون تو خیر اپنے اسلوب کے بانی، مرتب اور مدون بھی ہیں، اور ان کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔ لیکن ابن خلدون سے پہلے بھی ایسے حضرات موجود رہے ہیں جنہوں نے ریاست اور حکومت کے اسلامی احکام اور تصورات کو مؤرخانہ پس منظر کے ساتھ بیان کیا۔ مؤرخانہ نظر سے ان مضامین کو دیکھا اور مؤرخانہ اسلوب کے مطابق ہی ان کو مرتب کیا۔

تاریخ سے مسلمان اہل علم کو ابتداء ہی سے دلچسپی رہی ہے۔ شاید دور صحابہ میں، پہلی شخصیت جنہوں نے دنیا کی تاریخ سے دلچسپی لی وہ سیدنا معاویہ ابن ابی سفیان ہیں، جو مختلف

اقوام کی تاریخ اور ان کے واقعات کی تفصیل جاننے سے بہت دلچسپی رکھتے تھے اور اپنے وقت کا ایک خاص حصہ انہوں نے اس کام کے لیے مخصوص کیا تھا کہ ایران، روما، ہندوستان اور عجم کے حکمرانوں کے عروج و زوال کے واقعات سے واقفیت حاصل کریں۔ بعد میں بھی یہ مطالعہ مختلف حکمرانوں کی دلچسپی کا مضمون رہا ہے۔ حکمرانوں کی دلچسپی کو سامنے رکھتے ہوئے متعدد مؤرخین نے قوموں کے عروج وزوال اور ریاستوں کے آغاز وانحطاط کے بارے میں خاصا عالمانہ کلام کیا جو اسلامی سیاسی فکر کے اہم مصادر اور مآخذ میں سے ایک ہے۔

مؤرخین کے ساتھ ساتھ ایک اسلوب اُدباء کا بھی ہے۔ عربی زبان میں ادیب کا لفظ ایک عام مفہوم کے لیے استعمال ہوتا تھا، بلکہ یہ کہا جائے تو شاید غلط نہیں ہوگا کہ آج کل جس لفظ کو تہذیب یا سولائزیشن کہا جاتا ہے ادب کا لفظ قدیم اسلامی دور میں قریب قریب اسی مفہوم میں استعمال ہوتا تھا۔ مسلمان علماء کے نزدیک ادب میں محض اظہار بیان یا انداز بیان یا اسلوب زبان شامل نہیں تھا، بلکہ ادب میں وہ تمام چیزیں شامل تھی جن کا تعلق کسی قوم کے تہذیبی مظاہر سے ہوتا ہے۔ چنانچہ ادب کی جو تعریفیں قدیم اُدباء سے منقول ہیں، ان میں ادب کی اسی جامعیت کو سمونے کی کوشش کی گئی ہے۔ جن حضرات نے ادبی اسلوب کے مطابق ریاست اور سیاست کے مباحث کو بیان کیا ان میں ابن عبدربہ، علامہ قلقشندی اور ایسے متعدد حضرات شامل ہیں جنہوں نے خالص ادبی پیرائے میں ان قواعد اور کلیات کو جمع کرنے کی کوشش کی، جو قوموں کے عروج وزوال میں بالعموم اور ریاستوں کے آغاز و انحطاط میں بالخصوص بنیادی کردار ادا کرتے رہے ہیں۔

تدبیر مدن پر غور کرنے کے لیے یہ پانچ بڑے بڑے اسالیب تھے جن کی تلخیص اور عطر پیش کرنا آج کی گفتگو کا مقصود ہے۔ ہمارے برصغیر کے سب سے بڑے مفکر اسلام حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی تحریروں میں ان سب اسالیب کی جھلک ملتی ہے۔ شاہ صاحب بہت بڑے متکلم اسلام بھی ہیں، محدث بھی ہیں، مفسر قرآن بھی ہیں، فقیہ بھی ہیں، فلسفی بھی ہیں، صوفی بھی ہیں۔ اس لیے ان کے ہاں یہ سارے اسالیب یکجا ملتے ہیں، اور ان سب کی جھلکیاں ان کی تحریروں میں موجود ہیں۔ اس سے پہلے ایک آدھ گفتگو میں شاہ صاحب کے تصور ارتفاقات کا تذکرہ کیا جا چکا ہے۔ شاہ صاحب انسانی معاشرے کی ترقی کو، تہذیبی ترقی اور تہذیبی ارتقاء کو

ارتفاق کی اصطلاح سے یاد کرتے ہیں۔ جیسے جیسے انسانی معاشرہ ترقی کرتا جاتا ہے ریاست بھی ترقی کرتی ہے جس طرح معاشرے کی ترقی کے چار درجات شاہ صاحب نے بیان کئے ہیں اسی طرح ریاست کے ارتقاء کے چار مدارج بھی انہوں نے بیان کیے ہیں۔

سب سے ابتدائی درجہ قبائلی معاشرے کا ہے جو پہلی مرتبہ ریاست کی شکل میں منظم ہوا ہو اور اس نے شہری ریاست کی بنیاد ڈالی ہو۔ شہری ریاست کی جب بنیاد پڑتی ہے تو سب سے پہلا کام وہ کیا جاتا ہے جس کو شاہ صاحب نے تدبیرات نافعہ کے نام سے یاد کیا ہے۔ یعنی وہ تمام تدبیریں اختیار کی جاتی ہیں جو عامۃ الناس کے لیے فائدہ مند ہوں، اجتماعی ترقی کی ضامن ہوں اور جن کے نتیجے میں عامۃ الناس کی زندگی بہتر سے بہتر ہوتی چلی جائے۔ ارتفاقات کے یہ اصول وہ ہیں جن پر انسانیت روز اول سے متفق چلی آرہی ہے۔ کوئی قوم، کوئی شہری ریاست اور کوئی انسانی آبادی ان تصورات سے خالی نہیں ہوتی۔ گویا یہ وہ فطری انسانی تصورات ہیں جو تمام انسانوں کے نزدیک مشترک ہیں اور سب انسان ان تصورات پر کاربند رہتے ہیں۔ یہ بات کہ ایک شخص اپنا لباس، اپنی رہائش، اپنی خوراک صاف ستھری رکھنا چاہتا ہے، اس کے معیار کو بلند سے بلند کرنا چاہتا ہے۔ یہ جذبہ سب انسانوں میں مشترک ہے۔ اس جذبے میں مشرق ومغرب اور شمال وجنوب کی بھی کوئی تمیز نہیں ہے۔ اس باب میں مسلم اور غیر مسلم میں بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ سوائے اس کے کہ مسلمان اس جذبہ کی تکمیل میں حدود شریعت کا پابند ہے۔ اخلاق کے اصولوں کی پیروی کرتا ہے۔ غیر مسلم حدود شریعت کا پابند نہیں ہے۔ بعض غیر مسلم حدود واخلاق کی پیروی کرتے ہیں، بعض نہیں کرتے۔

شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ اخلاق کے طے شدہ اصول وقواعد سے انحراف صرف دو قسم کے لوگ کرتے ہیں اور وہ تعداد میں بہت تھوڑے ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ابتدا میں ان کا ہاتھ نہ روکا جائے تو وہ وقت کے ساتھ ساتھ زیادہ مؤثر اور طاقتور ہوتے جاتے ہیں۔ ایک تو وہ بدتہذیب، بے عقل اور بے وقوف لوگ ہوتے ہیں جن کی دلچسپیاں بہائم کی دلچسپیوں سے اونچی نہیں ہوتیں۔ ان کو صرف کھانے پینے اور جسمانی تقاضوں کی تکمیل سے دلچسپی ہوتی ہے۔ ان کی نظر میں لطافت، پاکیزگی اور ستھرائی بے معنی ہے۔ دوسرا طبقہ ان لوگوں کا ہوتا ہے جو فساق وفجار ہیں۔ جن کو اخلاقی اقدار سے چڑ ہے۔ جن کو روحانی تصورات سے بیر ہے۔ وہ ان

حدود و قیود کو اپنی حیوانی خواہشات کے راستے میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ ان دو محدود طبقات کے علاوہ انسانیت کی غالب ترین اکثریت اخلاق و تہذیب کے ان قواعد سے اتفاق کرتی ہے اور ان کی پیروی کرتی ہے۔ جیسے جیسے وقت گزرتا جاتا ہے انسانی معاشرے ان تصورات کی بنیاد پر آگے بڑھتے ہیں۔ اپنے اپنے تجربات کی بنیاد پر نئے قواعد اور نئے کلیات اخذ کرتے ہیں۔ اس عمل کو شاہ صاحب نے رای کلی کی اصطلاح سے یاد کیا۔

انسانی معاشروں میں جو حضرات اپنی فہم و فراست اور بصیرت میں نمایاں ہوتے ہیں۔ وہ ان قواعد اور تصوارت کی دریافت اور تدوین میں دوسروں سے نمایاں ہوتے ہیں۔ علم و فکر کی ترقی آہستہ آہستہ ہوتی رہتی ہے۔ شاہ صاحب نے ایک بہت اہم بات یہ فرمائی ہے کہ ارتفاق اول یعنی انسانی معاشرے کی ترقی کا سب سے پہلا درجہ جن مظاہر اور بنیادوں پر مشتمل ہے، قرآن پاک میں جابجا ان کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ قرآن پاک نے بعد کے ارتفاقات کی طرف اشارے زیادہ نہیں کیے۔ اس کی وجہ ہے کہ یہ مظاہر ہر انسانی معاشرے میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ اعلیٰ تہذیبی مظاہر کسی علاقے میں کچھ ہوں گے اور کسی علاقہ میں کچھ اور ہوں گے۔ کسی قوم میں ایک طرح کے ہوں گے دوسری قوم میں کسی اور طرح کے ہوں گے۔ اس لیے قرآن مجید ایسے حقائق و شواہد کو بیان نہیں کرتا جو عام انسانوں میں مشترک نہ ہوں۔ چونکہ ارتفاق اول کے مظاہر تمام انسانوں میں مشترک ہیں۔ مثال کے طور پر زبانیں ہیں، مثال کے طور پر کھیتی باڑی کا نظام ہے، مثال کے طور پر جانوروں سے کام لینا ہے، مثال کے طور پر گھر بار کی تعمیر ہے۔ یہ وہ معاملات ہیں جو ہر علاقے اور ہر زمانے میں ہوتے ہیں۔ تہذیبی ترقی کی ہر سطح پر یہ امور پائے جاتے ہیں۔ اس لیے قرآن پاک نے انہی کا تذکرہ کیا ہے اور انہی کو بطور مثال و شواہد بیان کیا ہے۔ آئندہ کے مدارج کا ان پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

فن تدبیر منزل یا سیاست مدینہ کی بنیاد پر جب ریاست قائم ہو جاتی ہے اور وہ ترقی کا ایک مرحلہ طے کر لیتی ہے، یعنی تہذیب و ترقی کے دوسرے مرحلے میں شامل ہو جاتی ہے، تو پھر نئے نئے علوم فنون پیدا ہوتے ہیں۔ معیشت کا علم پیدا ہوتا ہے۔ معاملات کے تفصیلی قواعد و ضوابط پیدا ہوتے ہیں۔ حکمتیں نئے نئے انداز سے سامنے آتی ہیں۔ یہ وہ دور ہوتا ہے جب اس علاقے کے باشندے یا اس ریاست کے شہری اپنے طرز عمل سے یہ طے کرتے ہیں کہ ان

کا راستہ ترقی اور بقا کا راستہ ہے یا انہوں نے جو راستہ اپنایا ہے وہ تباہی اور بربادی کا راستہ ہے۔

شاہ صاحب نے ریاستوں کے عروج وزوال کے اسباب پر بھی گفتگو کی ہے اور عروج و زوال کے معاشرتی اور اخلاقی اسباب کے ساتھ ساتھ معاش اسباب پر گفتگو کی ہے۔ مثال کے طور پر انھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر ریاستوں اور حکومتوں کے اخراجات، وسائل سے بڑھ جائیں، بیت المال پر بوجھ زیادہ بڑھ جائے۔ تو اس کا نتیجہ ریاست کے زوال کی صورت میں نکلتا ہے۔ ریاست روز اول ہی سے انحطاط کا شکار ہونے لگتی ہے۔ جب اخراجات بڑھیں گے تو بیت المال پر بوجھ بڑھے گا، جب بیت المال پر بوجھ بڑھے گا تو حکمرانوں کو بھاری ٹیکس لگانے کی ضرورت پڑے گی۔ جب بھاری ٹیکس لگائے جائیں گے تو عامۃ الناس ٹیکس دینے میں تأمل کریں گے۔ چنانچہ بدعنوانی کے مظاہر پیدا ہوں گے۔ بدعنوانیاں پیدا ہوں گی تو حکمرانوں کو جبر کی ضرورت پیش آئے گی، وہ جبر کریں گے تو عامۃ الناس میں نفرت پیدا گی، جب نفرت پیدا ہوگی تو وہ جائز معاملات میں تعاون سے بھی ہاتھ اٹھالیں گے۔ اس طرح ریاست میں ایک ایسا ماحول پیدا ہو جائے گا جو زوال اور انحطاط کے عمل کو تیز کر دے گا۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو اور ریاست بدستور بہتر انداز میں کام کرتی رہے، توازن اور اعتدال کی پالیسی اپنائے تو وہ ترقی کا عمل جاری رکھتی ہے۔ اور تہذیبی ترقی کے تیسرے درجے میں شامل ہو جاتی ہے۔ جہاں ریاست کو ایک باقاعدہ اور منظم ادارے کی صورت حاصل ہو جاتی ہے۔ ریاست کے الگ الگ شعبے بنتے ہیں۔ ریاست کے قوانین بہت تفصیل سے مرتب ہوتے ہیں۔ انتظامی قانون سامنے آتا ہے۔ زندگی مختلف شعبوں کو مضبوط اور منظم کرنے کے لیے ریاست کے الگ الگ ادارے بنتے ہیں۔

یہاں شاہ صاحب نے سیرۃ الملوک کے نام سے بادشاہوں کے طرز عمل اور سیرت کو بیان کیا ہے۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ شاہ صاحب نے ہر جگہ ملک یعنی بادشاہ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ حکمرانوں کا طرز عمل کیسا ہوتا ہے اور کیسا ہونا چاہیے؟ حکمرانوں کو کس چیز سے بچنا چاہیے؟ وہ ان باتوں سے کیوں نہیں بچتے؟ ان باتوں سے بچنے کے فوائد کیا ہیں؟ اور نہ بچنے کے نقصانات کیا ہیں؟ یہ سب کچھ شاہ صاحب نے ''سیرۃ الملوک'' کے عنوان سے بیان کیا

ہے۔ پھر انھوں نے بتایا کہ حکمرانوں کو معاونین کی ضرورت پڑتی ہے معاونین کن کن میدانوں میں ہوتے ہیں، ان کے خصائص کیا ہیں؟ ان کی ذمہ داریاں کیا ہونی چاہییں، قاضی کی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ حکومتی شعبہ جات کیا کیا ہونے چاہییں اوران سربراہوں کی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ شہر کے میئر یا ناظمین کی ذمہ داریاں کیا ہونی چاہییں؟ ٹیکس وصول کرنے والے کیسے لوگ ہونے چاہییں، بادشاہ کے معاونین یعنی بیوروکریسی کو کیا کرنا چاہیے۔ یہ وہ معاملات ہیں جو ریاست کی ترقی کا لازمی تقاضا ہیں۔

اس طرح جب ریاست ترقی کے راستے پر گامزن رہتی ہے۔ تو پھر وہ آخری درجہ حاصل ہو جاتا ہے جس کو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے ارتفاق رابع قرار دیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ارتفاق رابع کی، یعنی تہذیبی اور معاشرتی ترقی کے چوتھے درجے کی جو کیفیت شاہ صاحب نے بیان کی ہے وہ انھوں نے سلطنت مغلیہ کے دور عروج یا خلافت بنی عباس کے دور عروج کو دیکھ کر لکھی ہے۔ یہ ایک ایسی ریاست ہے جس کی سربراہی ایک بڑا خلیفہ یا بادشاہ کر رہا ہے۔ اس کے ماتحت بہت سی ریاستیں اور حکومتیں ہیں۔ وہاں کا ترقی یافتہ نظام پوری طرح کارفرما ہے۔ شریعت کے احکام پر عمل درآمد ہو رہا ہے۔ عامۃ الناس کو عدل وانصاف بڑی حد تک میسر ہے اور وہ تمام ذمہ داریاں انجام پا رہی ہیں جو ایک مثالی اور معیاری ریاست میں ہونی چاہییں۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے علاوہ دوسرے بہت سے مفکرین نے ریاست پر اظہار خیال کرتے ہوئے ریاست کے مختلف شعبوں کو مختلف انداز سے بیان کیا ہے۔ بہت سے مفکرین نے ریاست کے وجود کو ایک انسان کے وجود سے تشبیہ دی ہے۔ فکر اسلامی کی تاریخ کا سب سے پہلا بڑا فلسفی ابونصر فارابی ہے جس نے سیاست کو اپنی خصوصی دلچسپی کا میدان بنایا۔ اس نے سیاست کے موضوع پر متعدد کتابیں ہمارے لیے چھوڑی ہیں۔ اس نے بھی ریاست یعنی مدینہ کے وجود کو انسان کے جسم سے تشبیہ دی ہے۔ جس طرح ایک انسانی بدن میں وہ عضو جو بنیادی کردار ادا کرتا ہے جس کی حیثیت سلطنت بدن میں بادشاہ کی ہے، یعنی دل، وہ سب سے مکمل اور صحت مند ہو تو پورا جسم صحت مند رہتا ہے۔ اسی طرح ملک کا سربراہ اگر ہر اعتبار سے مکمل ہو، ذہنی، فکری اور روحانی اعتبار سے صحت مند ہو تو پوری ریاست صحت مند رہتی ہے۔ اس طرح سے وہ مثالی اور معیاری ریاست جس کو فارابی مدینہ فاضلہ کے نام سے یاد کرتا ہے۔

اس کی مثال اس مکمل اور صحت مند انسانی جسم کی ہے جس کے سارے اعضاء اپنی اپنی جگہ کام کر رہے ہوں۔ کسی عضو میں کوئی کمی یا شکایت نہ ہو۔ اور جسم کے تمام اعضاء پورے طور پر وہ فرائض انجام دے رہے ہوں جو ان اعضاء کی ذمہ داری ہے۔

مفکرین اسلام نے جہاں ریاست سے بحث کی ہے وہاں حکومت سے بھی بحث کی ہے۔ حکومت کے لیے متکلمین اسلام اور فلاسفہ نے امام اور امامت کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ امام کا لفظ سربراہ ریاست کے لیے استعمال ہوا ہے۔ لیکن بہت سی قدیم تحریروں میں۔ بالخصوص فقہاء اسلام کی تحریروں میں۔ امام کا لفظ ریاست کے لیے بھی استعمال ہوا ہے۔ جو ذمہ داریاں ریاست سرانجام دیتی ہے وہ اصلاً امام کی ذمہ داریاں ہیں۔ اور امام ہی دراصل امامت کی ان ذمہ داریوں کا سب سے بڑا امین ہے، جو اسلام کے مطابق اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں سرانجام دینی ہوتی ہیں۔ امام اور امت یہ دونوں ایک ہی مادے سے نکلے ہیں۔ جیسا کہ پہلے تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ امت کا نصب یعنی امت کی تشکیل مجموعی طور پر مسلمانوں کی ذمہ داری ہے۔ مسلمانوں کا سب سے بنیادی اجتماعی فریضہ یہ ہے کہ وہ امت کی تشکیل کریں۔ امت کے تحفظ کے لیے امامت کا وجود ناگزیر ہے۔ اس لیے نصب امامت کی حیثیت ایک اہم فرض کفایہ کی ہے۔ یعنی اسلامی ریاست کا قیام مسلمانوں کا ایک اجتماعی فریضہ ہے۔ یہ فرائض کفایہ پوری امت کے ذمہ ہوتے ہیں۔ اگر امت کے کچھ افراد اس فرض کو انجام دے لیں تو پوری امت کی ذمہ داری ادا ہو جاتی ہے۔ اور اگر امت کے چند افراد بھی ان فرائض کو انجام نہ دیں اور یہ فرائض نامکمل رہ جائیں یا غیر ادا شدہ رہ جائیں تو پوری امت اس کی ذمہ دار ہو گی۔

چونکہ امت کی ذمہ داری ہے کہ وہ ریاست قائم کرے، امام کا انتخاب کرے، قائدین کا تقرر کرے۔ اس لیے امت کو امام کو معزول کرنے کا اختیار بھی حاصل ہے۔ یہ بات تمام مفکرین اسلام نے لکھی ہے جس میں تمام اہل سنت، معتزلہ، خوارج اور دوسرے متعدد فرقے شامل ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ امامت کے قیام کا سب سے اوّلین اور معیاری طریقہ یہ ہے کہ امت مسلمہ براہ راست یا اپنے چنے ہوئے اور برگزیدہ نمائندوں کے ذریعے، منتخب ترین نمائندوں کے ذریعے، ایک شخص کو قائد منتخب کر لے اور شریعت کے مطابق مقامی رواج اور

عصری اسلوب کو سامنے رکھتے ہوئے ریاست کا نظام قائم کرے۔ ماوردی نے لکھا ہے کہ یہ تمام مسلمانوں کا اجتماعی حق ہے اور مسلمانوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ اس شخص کو پسند کریں، جس کے بارے میں ان کو یقین ہو کہ وہ سربراہی کے تمام تقاضے پورے کر سکے گا، اس کو اپنا قائد اور سربراہ منتخب کر لیں۔ پھر یہ سربراہ جس کے لیے امام یا خلیفہ یا امیر کی اصطلاحات استعمال ہوتی رہی ہیں (جس کے لیے بہت سی دوسری اصطلاحات بھی استعمال ہوتی رہی ہیں) بقیہ افراد کا تقرر کرے گا۔ اس تقرر میں یہ سربراہ مسلمانوں کے نائب کی حیثیت سے کام کرے گا۔

سیدنا علی بن ابی اطالب نے ایک جگہ فرمایا ہے کہ امامت اور امارت مسلمانوں کے اجتماعی وجود کے لیے ناگزیر ہے۔ امام یا امیر نیک ہو یا بدکار اس کا وجود بہر حال ناگزیر ہے۔ امیر المومنین سے سوال کیا گیا کہ نیکو کار قائد تو سمجھ میں آتا ہے، لیکن بدکار قائد کا وجود کیوں ضروری ہے؟ آپ نے فرمایا: قائد اور امام اگر بدکار بھی ہوگا تو کم از کم حدود قائم ہوتی رہیں گی، راستے پر امن رہیں گے، جہاد کا تقاضا پورا کیا جا سکے گا۔ عامۃ الناس کے مادی حقوق اور مالی واجبات ادا ہوتے رہیں گے۔ اس لیے اگر سربراہ ریاست نیکی اور تقویٰ کے اس معیار پر نہیں ہے جو شریعت کو مطلوب ہے، تو بھی اس کا وجود بہر حال ناگزیر ہے۔ یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ سیدنا علی بن ابی طالب س بدکار اور غلط کار حکمران کا وجود تصور فرما رہے تھے اس کے بارہ میں بھی ان کو یہ یقین ضرور تھا کہ ایسے بدکار حکمران بھی، ایسے فاسق و فاجر حکمران بھی، حدود قائم کریں گے، راستوں کو پر امن بنائیں گے۔ دشمن کے خلاف جہاد کریں گے اور عامۃ الناس کے حقوق کی پاسداری کریں گے۔ آج ان میں سے شاید ہی کوئی ذمہ داری دنیائے اسلام میں ریاست کی طرف سے ادا کی جا رہی ہو، حدود کتنی قائم کی جا رہی ہیں؟ راستے کہاں کہاں اور کتنے پر امن ہیں؟ دشمنان اسلام کے خلاف جہاد کون کر رہا ہے؟ عامۃ الناس کے مالی واجبات کون ادا کر رہا ہے؟ زکوۃ کا نظام کہاں کہاں قائم ہے؟ کتنے مستحقین کو زکوۃ مل رہی ہے؟ یہ واقعی ایک سوالیہ نشان ہے جو پوری امت کے جواب کا منتظر ہے۔

امامت کا قیام فرض کفایہ ہے اور واجب ہے۔ اس کے لیے فقہاء اسلام نے بہت سے دلائل دیے ہیں۔ ایک بڑی دلیل جو ہر جگہ دی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ **ما لا يتم الواجب الا**

بہ فھو واجب ۔ یہ فقہ اسلامیہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ جس چیز پر کسی واجب کے ادا کیے جانے کا دار مدار ہو وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔ چونکہ اسلامی قوانین کا نفاذ واجب ہے، ایک دینی فریضہ ہے اور یہ فریضہ ریاست کے وجود کے بغیر انجام نہیں دیا جا سکتا، اس لیے ریاست کا وجود بھی ضروری ہے۔

اس طرح متکلمین اسلام نے متعدد مثالیں دے کر یہ بیان کیا ہے کہ اگر ریاست موجود نہ ہو تو اس کی عدم موجودگی سے وہ مشاکل اور مسائل پیدا ہوں گے جو حکومت کے وجود کے بغیر دور نہیں کیے جا سکتے ۔ اگر حکومت موجود ہوگی تو امن وامان قائم رہے گا۔ لوگوں کی جان و مال محفوظ رہے گی۔ اگر حکومت موجود نہ ہو تو معاشرے میں بدامنی ہوگی۔ قتل و غارت ہوگی۔ قحط سالی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ صنعتی نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ اور ہر وہ شخص جو اپنے گرد قوت جمع کرنے میں کامیاب ہو جائے وہ مقامی حکمران بن بیٹھے گا۔ لوگوں کی جان و مال کا مالک ہو جائے گا۔ ایسی صورت حال میں عامۃ الناس کو نہ حصول علم کا موقع ملے گا، نہ سکون سے عبادت کی انجام دہی کے لیے وقت ملے گا۔ اور بہت سے لوگ بربادی کا شکار ہو جائیں گے۔ یہ دلیل امام غزالی کی ہے، امام غزالی بھی بدترین سے بدترین دور میں جن برکات کے متمنی تھے وہ برکات آج دنیائے اسلام میں ناپید ہوتی جا رہی ہیں۔

ماوردی، ابو یعلی اور دوسرے بہت سے اہلِ علم نے بار بار یہ لکھا ہے کہ دین کے تحفظ کے لیے ریاست کا وجود ناگزیر ہے۔ یہ بات آج کے سیکولر معاشرے کو عجیب معلوم ہوگی۔ لیکن واقعہ یہ ہے اسلامی نظام میں ریاست اور دین، مذہب اور سلطنت دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔ دونوں کے تقاضے ایک دوسرے سے پورے ہوتے ہیں۔ چنانچہ ماوردی نے یہ بات لکھی ہے کہ جب دین کمزور پڑتا ہے تو حکومت بھی کمزور ہو جاتی ہے۔ اور جب دین کی پشت پناہ حکومت ختم ہوتی ہے تو دین بھی کمزور پڑ جاتا ہے، اس کے نشانات مٹنے لگتے ہیں، اس کے احکام میں لوگ ردوبدل شروع کر دیتے ہیں اور ہر شخص نئی نئی بدعتیں نکالنے لگتا ہے۔ یوں ہوتے ہوتے دین کے سارے آثار مٹنے لگتے ہیں۔ اگر حکومت دین کا دفاع نہ کرے اور دین کا تحفظ نہ کرے تو لوگوں کے دل اس کی طرف متوجہ نہیں ہوں گے۔ اس حکومت کو عامۃ الناس کی طرف سے مدد

اور اطاعت نہیں ملے گی۔ وہ حکومت نہ قائم ہو سکے گی جو دین کے تحفظ کے لیے ناگزیر ہے، نہ اپنے معاملات کو صاف انداز میں چلا سکے گی۔ اس کے نتیجے میں استبداد قائم ہوگا۔ معاشرے میں انتشار پھیلے گا اور طرح طرح کی تباہیاں پیدا ہوں گی۔

عبداللہ ابن المعتز ایک مشہور ادیب، شاعر اور نقاد تھا۔ ایک روز کے لیے خلیفہ بھی رہا۔ اس کو ایک ہی دن بعد معزول کر دیا گیا تھا۔ اس نے ایک جگہ لکھا ہے کہ حکومت دین ہی کی بدولت قائم رہ سکتی ہے اور دین ریاست اور حکومت ہی کی وجہ سے تقویت پا سکتا ہے۔ اسلامی تصور یہی ہے کہ دین اور ریاست دونوں ایک دوسرے کے مددگار ہوں، ایک دوسرے کی تکمیل کرنے والے ہوں۔ مسلمانوں کے سب سے بڑے ماہر اجتماعیات ابن خلدون نے بھی یہی بات کہی ہے۔ اس نے کہا ہے کہ اگر کسی ریاست کو دینی دعوت کی مدد حاصل ہو اور ریاست کو دین کی پشت پناہی میسر ہو تو اس کی عصبیت مضبوط رہتی ہے۔ اس کی تائید کرنے والے یکجا رہتے ہیں۔ اور ان میں آپس میں جو حسد اور مقابلے بازی ہے وہ ختم ہو جاتی ہے۔ اور سب مل کر مشترکہ دینی مقاصد اور مشترکہ اجتماعی اہداف کے لیے کام کرتے ہیں۔ جب بھی دین کی قوت کمزور پڑے گی تو لسانی، قبائلی، علاقائی اور مقامی عصبیتیں جنم لیں گی اور اصل مقصد سے توجہ ہٹ جائے گی۔ لیکن اگر دینی دعوت مضبوط ہو تو پھر مقامی عصبیتیں سر نہیں اٹھاتیں، اور سب کی توجہ اصل مقصد کی طرف لگ جاتی ہے۔ ابن خلدون نے تاریخ کے واقعات سے، قادسیہ اور یرموک کی کامیابیوں سے، موحدین کے پورے دور کی تاریخ سے یہ ثابت کیا ہے کہ اسلامی تاریخ میں وہ ریاستیں کامیاب رہی ہیں جن کے دور میں دینی دعوت مضبوط تھی۔ جو دین کی پابند تھیں اور دین ہی کی مدد سے ان کو قوت مل رہی تھی۔

اگر ہم اسلامی تاریخ کا جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ بیشتر بڑی بڑی مملکتیں مذہب ہی کی بنیاد پر۔ یعنی اسلام کی بنیاد پر ہی۔ قائم ہوئیں۔ یہ بات ابن خلدون نے تو کہی ہے۔ لیکن تاریخ کے مشاہدے سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے۔ اسلامی جمہوریہ پاکستان اسلام کے نام پر بنا، دو قومی نظریے کی بنیاد پر قائم ہوا۔ یہ ایک ناقابل انکار تاریخی حقیقت ہے کہ پاکستان مغربی نظام جمہوریت کا انکار کر کے ہی قائم ہو سکا۔ مغربی تصور قومیت کو مسترد کر کے قائم ہوا۔ تحریک پاکستان کے دوران سب سے بڑا حوالہ ملت مسلمہ، اسلامی شریعت اور مسلم برادری کا حوالہ

تھا۔ افغانستان کی ریاست جب قائم ہوئی۔ آج نہیں، جب احمد شاہ ابدالی کے زمانے میں قائم ہوئی، تو احمد شاہ ابدالی نے آخر کیا کہہ کر افغانیوں کو اپیل کیا تھا؟ اس نے افغانیوں کو اسلام کے نام پر جمع ہونے کو کہا تھا۔ سعودی عرب کی حکومت تو خالص اسلامی دعوت ہی کی بنیاد پر قائم ہوئی تھی۔ موجودہ ایران، موجودہ لیبیا، موجودہ مراکش، یہ سب اپنے اپنے اوقات میں خالص دینی دعوت کی بنیاد پر بننے والی ریاستیں ہیں۔ سلطنت بنی عباس اور سلطنت عثمانیہ کا آغاز بھی دینی دعوت سے ہوا۔ مغلوں کے دور کی اسلامی ریاستیں، ایران کی صفوی ریاست خالص مذہبی دعوت کی بنیاد پر قائم ہوئیں۔ سلطنت مغلیہ کیسے قائم ہوئی؟ بابر کو یہاں کے مسلمان حکمرانوں نے، علماء نے، مسلمان قائدین نے خطوط لکھے تھے۔ ملت مسلمہ کے تحفظ کے لیے اس کو یہاں آنے کی دعوت دی تھی۔

اسلامی تاریخ پر ہم جتنا بھی غور کریں اور بڑی بڑی مسلم ریاستوں کے آغاز کا جائزہ لیں تو واضح ہوتا ہے کہ ان میں بیشتر کا آغاز دینی محرکات کی بنیاد پر ہوا ہے۔ اور جب تک وہ دینی محرک قوی رہا، ریاست قوی رہی۔ جب دینی محرک کمزور ہو گیا ریاست کی بنیادوں میں کمزوری کے آثار نمایاں ہونے لگے۔

صدر اسلام کی تاریخ سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اُمت میں سب سے زیادہ جوش وخروش سے جس معاملے پر بحث ہوئی، جس کی بنیاد پر مختلف مسالک وجود میں آئے۔ کلامی فرقے بنے، مختلف مواقع پر جنگیں بھی ہوئیں، وہ یہی امامت اور ریاست کا مسئلہ تھا۔ امامت اور ریاست کے دینی بنیادوں پر قائم ہونے کو ہر مسلمان مکتب فکر کے نزدیک مسلمہ حیثیت حاصل ہے۔ اس اصول کے سب قائل ہیں۔ وہ شیعہ ہوں، اہل سنت ہوں، خوارج ہوں، زیدی ہوں، یہ سب کے سب ریاست کے دینی تصور اور مذہبی بنیادوں کو مانتے تھے۔ اور نظری اور کلامی اعتبار سے آج بھی مانتے ہیں۔ ان سب کلامی مدارس کے درمیان جو چیز قدر مشترک ہے وہ ریاست اور مملکت کا دینی بنیادوں پر قائم ہونا ہے۔ علامہ شہرستانی، مشہور متکلمین اسلام میں سے ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ مسلمانوں میں سب سے بڑا اور طویل ترین اختلاف جس معاملے پر رہا ہے وہ ریاست اور امامت کا مسئلہ ہے۔ اسلام کی تاریخ میں کسی مذہبی معاملے پر اتنی بار تلوار نہیں اٹھائی گئی ہے جتنی بار امامت اور ریاست کے مسئلہ پر اٹھائی گئی ہے۔ اس سے

یہ اندازہ ہوتا ہے کہ فکر اسلامی میں ریاست کا وجود کس حد تک ضروری اور کتنا ناگزیر سمجھا گیا۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا، یہ بات اسلامی عقائد کا حصہ بن گئی تھی اور متکلمین اسلام اس کو عقیدے کے طور پر بیان کرتے تھے۔ عقائد کی مشہور کتاب جو مدرسوں میں پڑھائی جاتی ہے۔ یعنی شرح عقائد نسفی اس میں لکھا ہوا ہے کہ مسلمانوں میں ایک ایسے امام یعنی ریاست کا وجود ناگزیر ہے جو شریعت کے احکام نافذ کرے، حدود کو قائم کرے، سرحدوں کا دفاع کرے، فوجوں کو تیار رکھے، زکوۃ وصدقات کی وصولی کا نظام قائم کرے، چوروں، ڈاکوؤں اور فساد پھیلانے والوں پر کنٹرول کرے، جمعوں اور عیدوں کی نمازوں کا انتظام کرے، عامۃ الناس کے درمیان اگر اختلافات یا تنازعات ہوں تو ان کا فیصلہ کرے، حق اور انصاف کی بنیاد پر گواہیاں قبول کرنے کا نظام قائم کرے، چھوٹے بچوں اور بچیوں کی سرپرستی کرے، جن کا کوئی سرپرست نہ ہو ان کے حقوق کی نگہداشت کرے، جو نوجوان بے سہارا ہیں ان کی شادیوں کا اور ازدواجی زندگی کا انتظام کرے، غنیمت اگر کہیں سے حاصل ہوئی ہے اس کی تقسیم کا انتظام کرے، اور وہ تمام کام انجام دے جو افراد انجام نہیں دے سکتے لیکن جن کا شریعت نے حکم دیا ہے۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اسلامی ریاست کے وہ بنیادی فرائض بھی ہیں جو فقہاء اسلام نے بیان کیے ہیں۔ ان فرائض کے علاوہ دیگر فرائض بھی بیان ہوئے ہیں جن کی تفصیل میں ابھی عرض کرتا ہوں۔

نصب امامت کے دلائل کے ضمن میں علمائے اسلام نے اجماع امت کا بھی ذکر کیا ہے۔ اجماع صحابہ کا بھی ذکر کیا ہے۔ عقل اور اجتہاد کی بنیاد پر بھی استدلال کیا ہے۔ قرآن پاک اور احادیث سے استدلال کیا ہے، جہاں اولی الامر کا ذکر ہے جہاں اولی الامر کی اطاعت کا تذکرہ ہے، ان آیات واحادیث سے بھی استدلال کیا ہے۔ شیعہ حضرات امامت کے بارے میں نص کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنے بعد امام کے لیے نص کے ذریعہ صراحت کر دی تھی۔ بقیہ مسلمان اس سے اتفاق نہیں کرتے۔ لیکن وجوب امامت پر یا نصب امامت کے واجب ہونے پر یہ سب متفق ہیں۔ اس معاملے کی حد تک شیعہ یا سنی یا اہل سنت کے دوسرے گروہوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ریاست کا قیام اس لیے بھی ضروری ہے کہ اگر ریاست کا وجود نہ ہو تو جہاں ایک طرف

بہت سے شرعی احکام پر عمل درآمد رہ جائے گا، وہاں معاشرے میں ایسی افراتفری پیدا ہوگی جس میں ہر شخص کی جان و مال خطرے میں پڑ جائے گی۔ لوگوں کی زندگی مشکل ہو جائے گی۔ اس ضمن میں متعدد اہل علم نے ایک قدیم شاعر الافوہ الاودی کا شعر نقل کیا ہے جو عرب کے قدیم ترین شعراء میں سے ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ اسلام سے ساڑھے تین سو سال پہلے گزرا ہے۔ اور عربی زبان کے قدیم ترین شعراء میں سے ہے۔ وہ کہتا ہے۔

لا یصلح الناس فوضی لا سراة لهم

ولا سراة لهم اذ جهالهم سادوا

عامۃ الناس کے معاملات افرتفری کے ماحول میں درست نہیں ہو سکتے، جب ان کا کوئی سربراہ نہ ہو۔ اور اگر جاہل اور غیر مہذب لوگ سردار ہو جائیں، تو وہ بھی سردار نہ ہونے کے مترادف ہے۔ گویا عربوں میں اسلام سے تین سو ساڑھے تین سو سال پہلے سے یہ تصور موجود رہا ہے کہ کسی افراتفری کے عالم میں کوئی معاشرہ اپنا وجود برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اور ترقی کے عمل کو، بہتری کے عمل کو، اصلاح کے عمل کو ریاستی نظم و نسق کے بغیر جاری نہیں رکھ سکتا۔ ریاست یا سیاسی نظم و نسق ہر حال میں ضروری ہے۔ اگر جاہل، کم علم، کم فہم اور غیر مہذب افراد ریاست کی سربراہی اختیار کر لیں تو یہ معاشرتی بربادی کے مترادف ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ فقہاء اسلام یہ بیان کیا کرتے تھے کہ اسلامی ریاست کے سربراہ کے لیے مجتہد ہونا ضروری ہے۔ یعنی سربراہ ریاست نہ صرف عالم ہو، نہ صرف فقیہ ہو بلکہ اتنا بڑا فقیہ ہو کہ اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو اور مجتہد کے منصب پر فائز ہو۔ اس شرط سے کم از کم اس معیار کا اندازہ ہوتا ہے کہ صدر اسلام کے اہل علم اور مفکرین کس معیار کی ریاست اپنے ذہن میں رکھتے تھے اور کس معیار کی ریاست ان کے خیال میں معیاری اسلامی ریاست تھی۔

یہ ریاست کیسے وجود میں آئے گی؟ اس بارے میں اتفاق رائے یہ ہے کہ یہ اہل حل وعقد کے منتخب کرنے سے وجود میں آئے گی۔ اہل حل وعقد سے مراد وہ طبقہ ہے یا وہ گروہ یا جماعت ہے جس کو عامۃ الناس کا اعتماد حاصل ہو۔ اور اپنے علم و فضل کے اعتبار سے، اپنے تجربے اور معاشرتی احترام کے اعتبار سے، اس کو عامۃ الناس کا نمائندہ سمجھا جاتا ہو۔ اہل حل وعقد کی مختلف تعبیریں اور تشریحیں مختلف انداز میں علماء کرام نے کی ہیں۔ جس زمانے میں جو لوگ اہل

حل وعقد سمجھے جاتے تھے ان کو سامنے رکھ کر اہل حل وعقد کی تعریف کی گئی۔لیکن ہر زمانے میں تین قسم کے لوگ اہل حل وعقد میں بہر حال شامل رہے۔ایک معاشرے کے نمایاں ترین اہل علم اور دانشور، دوسرے مختلف علاقوں اور گروہوں کے قائدین اور سربراہ، جن میں قبائلی سربراہ بھی شامل ہیں۔ان میں مختلف اقوام اور علاقوں کے نمایاں افراد بھی شامل ہیں یعنی وجوہ الناس، اور تیسرے وہ لوگ تھے جو کسی وجہ سے عامۃ الناس میں امتیاز رکھتے تھے۔اپنی خدمات کی اعتبار سے، اپنی شخصی صلاحیت کے اعتبار سے، اپنے اخلاص کے اعتبار سے یا کسی بھی اعتبار سے ممتاز شخصیات، یہ سب مل کر اہل حل وعقد کہلاتے تھے۔اہل حل وعقد جب کسی فرد پر اتفاق کر لیتے، یا کسی کی سربراہی کے بارہ میں اتفاق رائے سے فیصلہ کر لیتے تو وہ شخص ریاست کا سربراہ سمجھا جاتا تھا۔اور پھر وہ شریعت کے احکام اور رائج الوقت رواج اور روایات کے مطابق بقیہ معاملات کو چلایا کرتا تھا۔

یہاں اس مرحلہ پر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اسلام کی تاریخ کے طویل دور میں ریاست کا دستور بیشتر اوقات ایک غیر مرتب اور غیر تحریری دستور رہا ہے۔قرآن پاک اور سنت رسول کو بنیادی دستوری اصول کی حیثیت حاصل تھی۔ان کے بعد ائمہ اسلام کے متفقہ فیصلے اور اجماعی آرا کو سند کا درجہ حاصل تھا۔اس کے بعد مقامی روایات اور علاقائی رواجات کا درجہ تھا جو ہر علاقے اور ریاست میں مختلف ہوتے تھے، حکمران ان سب امور کی پیروی کیا کرتے تھے اور عموماً علماء اور فقہا کے مشورے سے، قاضی اور مفتی حضرات کی راہنمائی میں اپنے فرائض انجام دیا کرتے تھے۔

یہ اسلامی ریاست جو اہل حل وعقد کے متفقہ فیصلے سے قائم ہوتی تھی۔ وہ ایک بین الانسانی ریاست تھی۔اس اعتبار سے کہ اس کی اساس محض انسان ہونے پر تھی۔اس کی اساس کسی علاقائی یا نسلی یا لسانی تقسیم پر نہیں ہوتی تھی۔انسان بحیثیت انسان اس کے شہری ہوتے تھے۔ ہر وہ شخص اور ہر وہ انسان جو اسلامی ریاست کا شہری بننا چاہے اس کا شہری بن سکتا تھا۔ اس کے لیے مسلمان ہونے یا نہ ہونے کی شرط نہ تھی۔ مسلمان بھی اس ریاست کے شہری تھے۔ غیر مسلم بھی اس ریاست کے برابر کے شہری تھے۔ بلکہ اس ریاست میں غیر مسلموں کا تحفظ زیادہ ہوتا تھا۔غیر مسلموں کو خصوصی مراعات کا مستحق سمجھا جاتا تھا۔ان کا تحفظ ریاست اپنی

خصوصی ذمہ داری سمجھتی تھی۔ ریاست کے افراد اس ذمہ داری کو انجام دینا اپنا بنیادی فریضہ سمجھتے تھے۔ علماء کرام اور فقہاء اسلام غیر مسلموں کے تحفظ میں حکمرانوں سے آگے رہتے تھے۔

یہ ریاست ایک حقیقی ریپبلک (republic) تھی۔ اس اعتبار سے کہ یہ ریاست عامۃ الناس کی مرضی سے قائم ہوتی تھی۔ اہل حل وعقد کی رضامندی اس میں شامل تھی۔ جو حضرات معاملات کو چلانے کے ذمہ دار تھے ان کی رضامندی اور مشورے سے ہی ولی عہد کا تقرر ہوتا تھا۔ کئی مواقع پر ایسا ہوا کہ کسی اہم سرکاری عہدے پر کسی کے تقرر یا ولی عہد کے تقرر کو اہل حل و عقد نے قبول نہیں کیا۔ اس لیے وہ تخت نشین نہیں ہوسکا۔ ایسا بھی ہوا کہ ایک فرد کے تخت نشین ہونے کے بعد اہل حل وعقد نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔ اور اس کو تخت چھوڑنا پڑا۔ یقیناً اس روایت سے انحراف بھی ہوا۔ یقیناً بعض حکمرانوں نے اسلامی احکام کی خلاف ورزیاں بھی کیں۔ لیکن انفرادی خلاف ورزیوں یا انفرادی انحرافات کی وجہ سے اسلامی ریاست کی پوری تاریخ کو اسلام سے انحراف کی تاریخ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہ ایک ایسی ریاست تھی جو معاہدہ عمرانی پر مبنی تھی۔ معاہدہ عمرانی جس کا مغرب میں بہت چرچا ہے، جس کا مجوز اول روسو کو بتایا جاتا ہے، مغرب میں تو محض ایک نظری بحث ہے۔ لیکن اسلامی تاریخ میں معاہدہ عمرانی ایک حقیقت ہے۔ مدینہ منورہ میں جو ریاست قائم ہوئی وہ ایک معاہدہ کی بنیاد پر قائم ہوئی تھی۔ بیعت عقبہ میں جو معاہدہ ہوا تھا، اور فریقین کے درمیان باقاعدہ بیعت ہوئی تھی اس کے نتیجے میں مدینہ منورہ کی ریاست قائم ہوئی تھی۔ گویا رسول اللہ ﷺ اور مدینہ منورہ کے نمائندوں کے درمیان پہلے ایک معاہدہ ہوا۔ اس معاہدے کی رو سے اہل مدینہ نے بعض ذمہ داریاں اپنے اوپر لیں۔ رسول اللہ ﷺ مدینہ منورہ تشریف لے گئے۔ اس لیے یہ ریاست درحقیقت معاہدہ عمرانی پر مبنی ریاست تھی۔

پھر ایک اہم خصوصیت اس ریاست کی یہ ہے کہ یہاں ریاست برائے قانون ہے، قانون برائے ریاست نہیں۔ دوسرے نظاموں اور دوسرے ریاستوں کی تاریخ میں پہلے ریاست وجود میں آتی ہے۔ پھر ریاست کو بنانے اور چلانے کے قانون کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلامی ریاست میں ایسا نہیں ہوا۔ یہاں قانون پہلے سے موجود ہے۔ اس قانون کو نافذ کرنے اور اس کے مطابق زندگی کے پورے نظام کو چلانے کے لیے ریاست درکار ہے۔ اس قانون

کے تقاضے پورے کرنے کے لیے ایک ریاست کا وجود ناگزیر ہے۔اس کے قانون کے بعض احکام پر عملدرآمد نہیں ہوسکتا جب تک ریاست وجود میں نہ آئے۔اس لیے ریاست کو وجود میں لانا پڑتا ہے۔اس لیے یہاں یہ ترتیب مختلف ہے۔

اسلامی ریاست ایک ادارہ وحدت یعنی ایک یونیفائنگ فورس ہے۔ جب بھی اور جہاں بھی اسلامی ریاست صحیح اسلامی خطوط پر قائم ہوئی۔اس نے مقامی اور علاقائی عصبیتوں کو ختم کر دیا۔ اس کی سینکڑوں مثالیں اسلامی ریاست کی تاریخ میں موجود ہیں۔ جب بھی ریاست کی اسلامیت کمزور ہوئی، وہاں مقامی عصبیتیں سر اٹھا کر کھڑی ہوگئیں۔ یہ بات بیسویں صدی میں بھی دیکھنے میں آئی ہے۔اور ماضی کی تمام صدیوں میں مشاہدہ کی جاتی رہی ہے کہ اگر کوئی ایسی قوت رہی ہے جس نے مسلمانوں میں وحدت پیدا کی، جس نے مسلمانوں کو قبائلی، نسلی اور علاقائی عصبیتوں سے بلند کر کے ایک دینی اخوت کی لڑی میں پرو دیا تو وہ امت مسلمہ سے وابستگی اور امت مسلمہ پر مبنی اسلامی ریاست تھی۔

اسلامی ریاست ایک دینی ریاست ہے۔اس مفہوم میں کہ وہ خالص دینی تعلیم کی بنیاد پر قائم ہوتی ہے۔ دینی اہداف کی علمبردار ہے۔ دینی احکام پر عملدرآمد کی پابند ہے۔ایک ایسے قانون کے نفاذ کی مکلف ہے جو دینی قواعد اور تعلیمات پر مبنی ہے۔لیکن دینی ریاست ہونے کے ساتھ ساتھ یہ ریاست مغربی تھیوکریسی کے مفاسد اور نقائص سے مکمل طور پر پاک ہے۔ یہاں نہ اہل مذہب کا کوئی پیدائشی طبقہ ہے، نہ کوئی پوپ ہے، نہ کوئی چرچ ہے۔ نہ اہل مذہب کو کوئی ایسے اختیارات حاصل ہیں جو عامۃ الناس کو حاصل نہیں ہیں۔ یہاں اللہ اور بندے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ اللہ اور بندے کے درمیان ہر وقت ایک ہاٹ لائن قائم ہے۔ بندہ جب چاہے براہ راست اللہ تعالیٰ سے رجوع کرسکتا ہے، اور اللہ تعالیٰ براہ راست اس کی پکار کا جواب دیتا ہے۔ یہاں گناہ بخشوانے کے لیے کسی پادری یا پروہت کے پاس جانے کی ضرورت نہیں۔ یہاں اللہ اور رسول کے بعد کسی بڑے سے بڑے آدمی کا قول و فعل حجت نہیں ہے۔ اس لیے تھیوکریسی کے جتنے مفاسد ہیں جن کی وجہ سے اہل مغرب تھیوکریسی کے نام سے ہر وقت خائف رہتے ہیں وہ مفاسد اسلامی ریاست میں موجود نہیں ہیں۔

اسلامی ریاست ایک جمہوری ریاست ہے، لیکن جدید سیکولر ڈیموکریسی کے جمہوری

مفاسد سے پاک ہے۔ آج مغربی جمہوریت نے خاصے مفاسد پیدا کر دیے ہیں۔ اس لیے کہ مغربی جمہوریت نے کثرت اور قلت تعداد کو حق و باطل کا معیار قرار دے دیا ہے۔ جس طرف اکاون فیصد ہیں وہ حق ہے۔ جس طرف انچاس فیصد ہیں وہ باطل ہے۔ اسلام اس کثرت و قلت کے اصول کو قبول نہیں کرتا۔ حق، حق ہے، چاہے ساری انسانیت اس کی مخالف ہو۔ باطل باطل ہے۔ چاہے ساری دنیا اس کی حامی ہو۔ لوگوں کی تائید اور مخالفت سے حق کے حق ہونے میں اور باطل کے باطل ہونے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حق وہ ہے جو قرآن پاک میں آیا ہے یا اللہ کے رسول ﷺ نے بیان فرمایا ہے۔ باطل وہ ہے جس کو شریعت نے باطل قرار دیا ہے۔ اس لیے حق و باطل کا معیار وہی ہے جو شریعت میں ہے۔ ریاست کا بنیادی قانون وہی ہے جو شریعت نے بیان کیا ہے۔ ریاست کے مقاصد وہی ہیں جو شریعت نے بیان کیے ہیں۔ ان حدود کے اندر کہ ریاست شریعت کی بالادستی کی علمبردار ہو۔ شریعت ملک کا بالاتر قانون ہو۔ ان حدود کے اندر عامۃ الناس کو آزادی ہے کہ وہ اپنے سربراہوں کا انتخاب کریں۔ اجتہادی معاملات میں فیصلے کریں۔ اجتہادی آراء اگر ایک سے زائد ہوں تو ان میں سے جس رائے کو عامۃ الناس اختیار کر لیں وہ رائے اسلامی قانون ہے۔ جن معاملات میں شریعت نے امت کو آزاد چھوڑا ہے اور وہ زندگی کے بیشتر معاملات سے عبارت ہے وہاں امت اپنے اجتماعی فیصلے سے جس رائے کو اختیار کرنا چاہے اختیار کر سکتی ہے۔ اس لیے یہاں جمہوریت کی حقیقی روح موجود ہے۔

قائداعظم محمد علی جناح نے ایک بار کہا تھا کہ مسلمانوں سے زیادہ جمہوریت پسند کون ہو سکتا ہے؟ جو مذہب میں بھی جمہوریت پسند ہیں۔ جن کا مذہب بھی خالص جمہوری انداز سے کام کرتا ہے۔ نماز جیسی عبادت میں امامت کرنے کے لیے جس کو عامۃ الناس پسند کریں وہی امامت کر سکتا ہے۔ جس کو عامۃ الناس ناپسند کریں اور وہ امامت کرنے لگے تو اس کو ناپسند کیا گیا ہے۔ حدیث میں آیا ہے **لعن اللہ امام قوم وھم لہ کارھون**۔ اللہ تعالیٰ اس امام پر لعنت بھیجتا ہے جو زبردستی لوگوں کی امامت کرے اور لوگ اسے ناپسند کرتے ہوں۔ اس لیے جمہوریت کی روح تو اسلام کی رگ رگ میں موجود ہے۔ لیکن یہ جمہوریت جدید لادینی ڈیموکریسی کے مفاسد سے مکمل طور پر پاک ہے۔

اسلامی ریاست میں قانون کی مکمل اور حقیقی حکمرانی وہ وصف ہے جس سے اسلامی ریاست بقیہ تمام ریاستوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ یہاں قانون سازی بھی آزاد ہے۔ حکمرانوں کے اثر ورسوخ سے ماوراء ہے۔ حکمران بھی قانون کا اسی طرح پابند ہے جس طرح عامۃ الناس پابند ہیں۔ جن عدالتوں کے سامنے عامۃ الناس پیش ہوتے ہیں، انہی عدالتوں کے سامنے خلفاء بھی پیش ہوتے ہیں۔ جس طرح عامۃ الناس قواعد مرافعہ کے پابند ہیں اسی طرح حکمران بھی پابند ہیں۔ اگر عامۃ الناس کا دعوی مسترد کیا جاسکتا ہے تو حضرت علی بن ابی طالب کا دعویٰ بھی مسترد کیا جاسکتا ہے۔ اگر عامۃ الناس قاضی کے ہاں پیش ہوتے ہیں تو حضرت عمر بن خطابؓ بھی قاضی کے سامنے پیش ہوتے ہیں۔

اسلامی ریاست کا دستور جیسا کہ میں نے عرض کیا ایک غیر مدون اور غیر تحریری دستور رہا ہے۔ تاہم مختلف اوقات میں حکمرانوں نے ان دستوری روایات کو اور شریعت کے متعلقہ احکام کو دستاویز کی شکل میں بھی تیار کیا۔ ایسی مثالیں ماضی میں موجود ہیں جن کو دستور العمل کے نام سے یاد کیا گیا۔ ہندوستان میں متعدد دستاویزات تیار کی گئی جن کو ایک تحریری اور مدون دستور کا پیش خیمہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ لیکن عمومی طور پر اسلامی تاریخ میں دستور غیر مدون اور غیر مرتب رہا ہے۔ اس کے بنیادی تصورات میں جو اصول شامل تھے ان میں سب سے پہلا اصول شریعت کی بالادستی کا اصول تھا، یعنی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کی شریعت سب سے بالاتر قانون ہے۔ اور ریاست میں جاری ہونے والے تمام قواعد وضوابط، حکمرانوں کے احکام، فرمانرواؤں کے فرامین، سب شریعت کی حدود کے پابند ہیں۔

حاکمیت الٰہی ایک ایسا اصول ہے جس کو آج بعض جدید مصنفین نے حاکمیت یا Sovereignty کے نام سے یاد کیا ہے۔ یہ اصطلاح گونئی ہے لیکن یہ تصور یا نظریہ روزِ اوّل سے چلا آرہا ہے۔ تمام علمائے اصول نے اس کو بیان کیا ہے کہ حکم دراصل اللہ تعالیٰ کا ہے۔ اور حاکم حقیقی دراصل اللہ تعالیٰ ہے۔ بندوں کی حیثیت جانشین کی ہے۔ وہ یہاں جانشین کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اصل مالک اور اصل حاکم اللہ تعالیٰ ہے۔ جمہور کا اختیار حکمرانی ایسی اجتماعی خلافت کا لازمی تقاضا ہے۔

جمہور کے اختیار حکمرانی اور اجتماعی جانشینی کا لازمی نتیجہ ہے کہ ریاست میں شوریٰ کے

اصول پر عمل درآمد کیا جائے۔ معاملات کا فیصلہ باہمی مشورے سے کیا جائے۔ جن معاملات میں شریعت نے واضح طور پر احکام دے دیے ہیں ان احکام میں تو کسی مشورے کی ضرورت نہیں، لیکن ان احکام پر عملدرآمد کے لیے کیا کیا جائے کیسے، اور کب عملی اقدامات کے لیے جائیں؟ اگر کسی حکم پر ایک سے زائد طریقہ سے عمل ممکن ہو تو کسی ایک طریقہ کا انتخاب مشورے کی بنیاد پر ہونا چاہیے۔ جن معاملات میں شریعت نے آزاد چھوڑا ہے جو بیشتر انتظامی نوعیت کے معاملات ہیں، مقامی اور علاقائی نوعیت کے امور سے متعلق ہیں، وہ باہمی مشورے سے ہی طے ہوں گے۔

چونکہ عامۃ الناس قانون کی نظر میں برابر ہیں۔ اس لئے عدل کا اصول ناگزیر ہے۔ قرآن مجید نے ایک جگہ بیان کیا ہے جس کا حوالہ میں پہلے بھی دے چکا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے ساری آسمانی کتابیں اور شریعتیں اسی لیے اتاری ہیں کہ عامۃ الناس میں مکمل عدل وانصاف قائم ہو جائے۔

عدل وانصاف کے ساتھ مساوات ناگزیر ہے۔ مساوات ہوگی تو عدل وانصاف ہوگا۔ عدل وانصاف نہیں ہوگا تو مساوات بھی نہیں ہوگی، مساوات نہیں ہوگی تو عدل بھی نہیں ہو سکے گا۔ لہٰذا عدل کے لیے مساوات کا ہونا ناگزیر ہے۔ اسلام میں عدل اور مساوات ساتھ ساتھ چلتے ہیں، یہ دونوں لازم وملزوم ہیں۔

اولوالامر کی اطاعت قرآن مجید کا حکم ہے۔ اولی الامر سے مراد وہ سب لوگ ہیں جو کسی نہ سطح پر فیصلہ کرنے والے ہیں۔ اولوالامر میں صرف حکمران شامل نہیں ہوتے بلکہ وہ تمام افراد اور شخصیتیں شامل ہوتی ہیں جو کسی نہ کسی حیثیت میں کسی نہ کسی سطح پر فیصلے کرنے کی مجاز، مکلف یا پابند ہیں۔ گھر میں والدین ہیں۔ گھر سے باہر مختلف اداروں کے سربراہان ہیں۔ مختلف تنظیموں کے قائدین ہیں۔ اس طرح درجہ بدرجہ الوالامر کی حیثیت پھیلتی جاتی ہے۔ دائرے کار میں وسعت ہوتی جاتی ہے اور بالآخر حکمران یا سربراہ ریاست پر یہ سلسلہ ختم ہوتا ہے۔ لیکن الوالامر کی اطاعت غیر مشروط نہیں ہے۔ بلکہ دو شرطوں سے مشروط ہے۔ ایک شرط تو وہ ہے جو قرآن مجید اور حدیث میں آتی ہے "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت لازمی ہے۔ جو ہر صورت میں کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرتے ہوئے کسی بھی

مخلوق کی اطاعت نہیں ہوسکتی۔دوسری شرط احتساب کی ہے کہ محاسبہ ہر حکمراں کا ہوگا۔احتساب ہر شخص کا ہوگا۔حکمرانوں کا بھی ہوگا۔عامۃ الناس کا بھی ہوگا۔علمائے کرام اور فقہاء کا بھی ہوگا۔ قاضیوں کا بھی ہوگا۔دینی شخصیتوں کا بھی ہوگا۔احتساب سے ماورا کوئی نہیں۔

پھر قانون سازی اور حکمرانوں کے تصرّفات واختیارات کی حدود مقرر ہیں۔حکمرانوں کو سیاست شرعیہ کی رو سے بلاشبہ وسیع اختیارات حاصل ہیں۔لیکن ان اختیارات کی حد بندی بھی شریعت کے احکام اور قوانین کی رو سے کی گئی ہے۔یہ وہ بنیادی تصورات ہیں جن کی بنیاد پر اسلامی دستور کی تشکیل ہوتی ہے اور ریاست کی کارکردگی منضبط ہوتی ہے۔ریاست کی ذمہ داری دینی بھی ہے اور دنیاوی بھی، اس لیے یہ ایک سیکولر ریاست نہیں ہے۔یہاں مذہب اور ریاست میں تفریق کا کوئی تصور نہیں ہے، یہ ریاست مذہب اسلام کی بنیاد پر قائم ہے اور مذہب اسلام کی ہی ترقی اور تعمیر کے لیے کوشاں اور کاربند ہے۔اس ریاست کی ذمہ داریوں میں معاشی ذمہ داریاں بھی شامل ہیں۔تعلیمی ذمہ داریاں بھی شامل ہیں۔اخلاقی ذمہ داریاں بھی شامل ہیں، جو اس بات کی دلیل ہیں کہ اخلاق اور روحانیات کے باب میں یہ ریاست غیر جانبدار نہیں ہے۔

یہ نام نہاد غیر جانب داری اور اخلاق اور دین سے دوری، یہ سیکولرازم کے اثرات ہیں۔ جو ریاست سیکولرازم کے انکار کی بنیاد پر قائم کی گئی ہو۔وہ اخلاقی اصول کی علمبردار ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔وہ دینی ذمہ داریوں سے انحراف نہیں کرسکتی۔اسلامی ریاست کی تعریف کے ضمن میں فقہائے اسلام نے لکھا ہے کہ اسلامی ریاست وہ ہے جو رسول ﷺ کی جانشینی میں دین کی حفاظت اور قوانین شرعیہ کے نفاذ اور دنیوی معاملات کے تحفظ کے لیے قائم کی گئی ہو۔حراسۃ الدین و سیاسۃ الدنیا یہ اصطلاحات متعدد فقہائے اسلام نے استعمال کی ہیں۔گویا دین کا تحفظ، احکام شریعت کا نفاذ، اور دنیوی معاملات کی تدبیر، یہ ریاست کی بنیادی ذمہ داریاں ہیں۔اس لیے علمائے اسلام نے بالخصوص اور امت نے بالعموم امارت استیلاء کو قبول کیا۔امارت استیلا سے مراد وہ امارت ہے جو محض قوت کی بنیاد پر قائم ہوئی ہو۔

اگر کسی شخص نے قوت حاصل کر کے اپنے گرد فوج اکٹھی کر کے ریاست پر قبضہ کرلیا اور اپنے کو حکمران قرار دے دیا۔اب اگر وہ شریعت کے احکام نافذ کر رہا ہے۔دین کا تحفظ کر رہا

ہے۔ دنیوی معاملات کی تدبیر اور نظم ونسق ٹھیک چلا رہا ہے تو اسے قبول کر لینا چاہیے۔ حاکم متغلب یعنی زبردستی قبضہ کر لینے والا حکمران جائز حکمران تسلیم کیا جائے گا اگر وہ شریعت کی بالادستی کو مانتا ہو۔ شریعت کے احکام پر عمل کرتا ہو اور شریعت کے قوانین کو نافذ کرنے کے لیے تیار ہو۔ یہ بات تمام فقہاء اسلام نے لکھی ہے۔ اس لیے کہ اگر کوئی حاکم متغلب یا زبردستی مسلط ہونے والا حکمران شریعت کے احکام نافذ کرتا ہو۔ حدود قائم کرتا ہو، ملک کا دفاع کرتا ہو، لوگوں کی عزت و آبرو کا محافظ ہو، دشمنان اسلام سے جہاد کے لیے فوجیں تیار رکھتا ہو۔ زکواۃ و صدقات کا نظام قائم کرتا ہو۔ عدالتیں آزادی سے کام کر رہی ہوں، جمعہ، عیدین اور نمازوں کا نظام قائم ہو۔ مظلوم کو انصاف مل رہا ہو۔ ظالم کو ظلم سے روکا جا رہا ہو۔ عدالتیں اور دوسرے ادارے کام کر رہے ہوں۔ دنیا کے مختلف گوشوں میں داعی اور قاری بھیجے جا رہے ہوں تو پھر وہ ریاست جائز ریاست مانی جائے گی۔ یہ تمام فرائض جو میں نے ابھی بیان کیے وہ ہیں جو علامہ شہرستانی نے اپنی مشہور کتاب نہایة الاقدام فی علم الکلام" میں بیان کیے ہیں۔

گویا ریاست کی یہ ذمہ داری بھی تھی کہ وہ اسلام کی دعوت و تبلیغ کے لیے جگہ جگہ مبلغ بھیجے۔ قرآن مجید کی تعلیم کو عام کرنے کے لیے قراء کا تقرر کرے۔ اس بات کو یقینی بنائے کہ قرآن پاک کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ یہ تمام فرائض فقہ اسلام میں قرآن پاک کی اس آیت سے اخذ کیے گئے ہیں جس میں کہا گیا ہے کہ اگر ہم اہل ایمان کو زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز کا نظام قائم کریں گے۔ زکواۃ کا نظام قائم کریں گے۔ شریعت کے معروفات کا حکم دیں گے اور شریعت کے منہیات اور منکرات کا سد باب کریں گے۔ یہ چار فرائض بہت عمومی نوعیت کے ہیں۔ اور ان میں وہ تمام فرائض شامل ہیں، وہ تمام ذمہ داریاں شامل ہیں جو اسلامی ریاست سرانجام دیتی ہے۔ ان کی صراحت اور وضاحت فقہائے اسلام اور متکلمین نے کی ہے۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلام کی دستوری اور فقہی تاریخ کے ہر دور میں اولوالامر کی خصوصیات کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ واضح کیا گیا جو لوگ حکمرانی کے منصب پر فائز ہوں یا ریاست کے اداروں کو چلانے کے لیے مقرر کیے گئے ہوں، ان کی خصوصیات اور اہلیت کیا ہونی چاہیے۔ وہ خصوصیات اور اہلیتیں انہی فرائض کی روشنی میں متعین کی جائیں گی۔ ظاہر ہے اہلیت کا تعین فرائض کے تعین کے بعد کیا جاتا ہے۔ اگر ایک شخص کا فریضہ یہ ہے کہ لوگوں کی

صحت کا خیال رکھے، لوگوں کی بیماریوں کا علاج کرے اس کی اہلیت اور ہوگی۔ اگر فریضہ یہ ہو کہ گھر کی چوکیداری کرے اور چوروں اور ڈاکوؤں کو گھر میں داخل ہونے سے روکے، اس کی اہلیت کا تعین کسی اور انداز سے ہوگا۔ اگر فریضہ یہ ہو کہ لوگوں کو قانون کی تعلیم دے، قرآن کی تعلیم دے، اس کی اہلیت کا تعین اور انداز سے ہوگا۔ اس لیے اہلیت کے تعین میں ان چاروں فرائض کو جو قرآن پاک کی اس آیت میں بیان ہوئے ہیں ہمیشہ پیش نظر رکھا گیا۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ نماز جو عبادات کا سب سے بنیادی عنوان ہے۔ سب سے اولین اور بنیادی عبادت ہے۔ اس کو ریاست کا سب سے پہلا فریضہ قرار دیا گیا ہے۔ یہاں لا مذہبیت اور سیکولرزم کی جڑ کٹ جاتی ہے۔ اس لیے کہ حکومت کے اہم ترین فرائض میں سے اقامت صلوۃ بھی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ نے ایک مرتبہ اپنے تمام گورنروں کو لکھا تھا کہ آپ حضرات کے فرائض میں سے سب سے اہم ترین فریضہ میرے نزدیک اقامت صلوۃ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں فوج کے سربراہ ہی نماز کے امام ہوتے تھے۔ جو امام صلوۃ ہوتا تھا وہ امام جیش بھی ہوتا تھا۔ سیدنا حضرت ابوبکر صدیق کا انتخاب جب خلافت کے لیے ہونے لگا تو صحابہ کرام نے متفقہ طور پر ان کی امامت صلوۃ کو امامت ریاست کی بنیاد قرار دیا اور کہا جس شخص کو ہمارے رسول ﷺ نے دین کی سب سے بڑی عبادت کے لیے چنا کہ وہ ہماری امامت کرے ہم ان کو دنیوی معاملات میں بھی اپنی امامت کے لیے منتخب کریں گے۔ اس لیے اگر سربراہ ریاست امامت صلوۃ کا اہل ہوگا، تو ظاہر ہے امام صلوۃ کے لیے جو لازمی خصوصیات ہونی چاہئیں، وہ اس میں پائی جانی چاہئیں۔ یہ وہ کم سے کم اہلیت ہے جو اسلامی ریاست کے سربراہ میں پائی جانی چاہیے، کم از کم نماز پڑھنا جانتا ہو۔ اتنا قرآن جانتا ہو کہ نماز ادا کر سکے۔ نماز کے احکام سے واقف ہو۔ جس نے سرے سے کبھی زندگی میں نماز نہ پڑھی ہو، جو سرے سے نماز پڑھنا ہی نہ جانتا ہو، وہ اسلامی ریاست کا سربراہ ہو جائے یہ بات اسلامی معیار اخلاق اور اسلامی سیاست کی رو سے ناقابل تصور ہے۔

ان تمام فرائض اور خصائص سے پتہ چلتا ہے کہ دین اور سیاست کا اسلام کی رو سے آپس میں انتہائی گہرا تعلق ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی تحریروں میں جا بجا اس تعلق کو بہت کثرت اور تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اور یہ بھی بتایا ہے کہ مغرب میں یہ تعلق کیوں ناکام ہوا، ان کے

خیال میں جب سے کلیسائی نظام میں رہبانیت داخل ہوئی اس وقت سے دین اور ریاست میں تفریق کا عمل شروع ہو گیا۔ انہوں نے کہا ہے کہ چونکہ کلیساء کی بنیاد رہبانیت تھی اس لیے اس فقیری میں امیری سما نہیں سکتی تھی۔ اس لیے کہ سلطانی اور رہبانی میں تعارض بلکہ خصومت ہے۔ ایک سر بلندی ہے ایک سر بزیری ہے۔ اس لیے سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑا لیا، اور جب دین و دولت میں جدائی ہوئی اسی لمحے ہوس کی امیری بھی شروع ہو گئی۔ ہوس کی وزیری بھی شروع ہو گئی۔ پھر وہ کہتے ہیں۔ دین کے لیے یہ دوئی نامرادی ہے۔ اور یہ دوئی چشم تہذیب کی نابصیری ہے۔ اخیر میں کہتے ہیں:

یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشین کا
بشیری. ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی اور اردشیری

یہ ریاست امت مسلمہ کے لیے بالخصوص اور پوری انسانیت کے یے بالعموم ایک رحمت کی حیثیت رکھتی ہے۔ اگر یہ ریاست اور معیاری معاشرہ قائم ہو تو وہ پوری انسانیت کے لیے برکت اور رحمت ثابت ہوتا ہے۔ رسول ﷺ نے مختلف احادیث میں اس بہترین اور معیاری ریاست کی جھلکیاں بیان فرمائی ہیں۔ ایک مشہور روایت میں جس کو امام ترمذی نے بیان کیا ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا کہ جب تک تمہارے قائدین اور حکمران تم میں بہترین لوگ ہوں، جب تک تمہارے دولت مند لوگ سب سے زیادہ سخی اور کھلے دل کے ہوں، اور تمہارے معاملات آپس میں مشورے سے طے پا رہے ہوں تو زمین کے پشت تمہارے لیے زمین کے پیٹ سے بہتر ہے۔ گویا ایسی صورتحال میں تمہاری زندگی ایک معیاری زندگی ہو گی۔ اور پشت زمین تمہارے لیے بہترین ثابت ہو گی۔ ایک اور حدیث میں جس کو امام مسلم نے روایت کیا ہے حضور ﷺ نے فرمایا! تمہارے بہترین سربراہ اور ائمہ وہ ہیں جن سے تم محبت کرتے ہو اور وہ تم سے محبت کرتے ہوں، جو تمہارے لیے دعائیں کرتے ہوں اور تم ان کے دعائیں کرتے ہو۔ اور تمہارے بدترین قائدین اور ائمہ وہ ہیں جن سے تم نفرت کرو اور وہ تم سے نفرت کریں۔ جن پر تم لعنتیں بھیجو اور وہ تم پر لعنتیں بھیجیں۔ بالفاظ دیگر ایک مثالی اور معیاری معاشرے میں

حکمرانوں اور عامۃ الناس کے تعلقات باہمی محبت، اخلاص اور خیر خواہی کے ہوتے ہیں۔ اگر حکمران اور عوام دونوں ایک دوسرے کے خیر خواہ اور ایک دوسرے سے محبت کرنے والے ہیں تو گویا ایک مثالی معاشرے کی جھلک وہاں موجود ہے۔ لیکن اگر حکمرانوں اور عوام کے درمیان تعلق نفرت کا ہو اور ایک دوسرے کو ناپسند کرنے کا ہو، ایک دوسرے پر لعنت بھیجنے کا ہو تو یہ امت کے زوال کی علامت ہے۔ اُمت کو جلد از جلد اس کا سد باب کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ جو حکمران امت میں محترم ہوگا اور عامۃ الناس اس کا احترام کرتے ہوں گے، اس سے محبت کرتے ہوں گے، وہی حکمران ہوگا جو اِن کے تصورات اور آئیڈیلز کے مطابق ہوگا۔ ایسا حکمران امام عادل کی اصطلاح سے یاد کیا گیا۔ یعنی وہ امام اور قائد جو عادل ہو اور عدل کرنے والا ہو۔ ایک مشہور مسلم مفکر نے عدل کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ عدل سے مراد اللہ کی زمین میں اللہ کا حکم نافذ کرنا ہے۔

جب اللہ تعالیٰ کی زمین میں عادل حکمران موجود ہو تو وہاں خود بخود عدل قائم ہوگا۔ لہٰذا عادل حکمران سے مراد وہ شخص ہے جو خود بھی عدل و انصاف کے تقاضوں پر کاربند ہو اور دوسروں کے ساتھ بھی عدل کرتا ہو۔ خود بھی شریعت کا پیرو ہو اور دوسروں کو بھی شریعت کی پیروی کے لیے آمادہ کرتا ہو اور اس کے لیے وسائل فراہم کرتا ہو۔ ایسے حکمران کا وجود انسانیت کے لیے برکت ہے۔ ایک مشہور حدیث میں آیا ہے کہ اگر امام عادل کسی قوم کو نصیب ہو جائے اور وہ ایک دن عدل و انصاف کرے تو یہ سالہا سال کی عبادت سے افضل ہے۔ ایک اور جگہ آیا ہے کہ ساٹھ سال کی عبادت سے افضل ہے۔ ایک اور حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روز قیامت جب لوگ پریشان ہوں گے، اور نفسا نفسی کی کیفیت میں ہوں گے، تو اللہ تعالیٰ جن سات قسم کے انسانوں کو اپنے عرش کی سرپرستی میں جگہ دے گا، عرش الٰہی کے سائے میں ان کو پناہ ملے گی۔ ان میں سب سے پہلا درجہ امام عادل کا ہے۔

امام عادل کا سب سے پہلا فریضہ یہ ہے کہ وہ عدل و انصاف قائم کرے۔ عدل و انصاف کا قیام اسلامی ریاست کی سب سے بڑی، سب سے بنیادی ذمہ داری ہے۔ عدل کا مفہوم اسلام میں بہت آسان اور وسیع ہے۔ اس کا تذکرہ کسی حد تک پہلے بھی کیا جا چکا ہے۔ قرآن پاک میں جہاں حضرت داؤد علیہ السلام کو خلافت عطا فرمانے کا ذکر ہے وہاں پہلا

فریضہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ چونکہ تمہیں خلیفہ بنایا گیا ہے لہٰذا تم انسانوں کے درمیان حق کے مطابق فیصلے کرو، عدل وانصاف سے کام لو۔ عدل وانصاف قضا کے ذریعہ بھی ہوتا ہے، عدل و انصاف انتظامی امور میں بھی ہوتا ہے، تقسیم دولت میں بھی ہوتا ہے۔ عدل وانصاف معاشرت اور معیشت میں بھی ہوتا ہے۔ ہر قسم کا عدل وانصاف قائم کرنا اسلامی ریاست کی بنیادی ذمہ داری ہے۔ فقہائے اسلام نے جہاں اسلامی ریاست کو بطور ایک مثالی ریاست اور ایک معیاری ریاست بیان کیا گیا ہے وہاں عدل وانصاف اورُ اخلاقی امور کو بنیادی اہمیت دی ہے۔

ابونصر فارابی نے ریاست کی چار قسمیں بتائی ہیں اور ہر قسم کے لیے خالص اسلامی اور قرآنی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ ان اقسام میں سب سے اعلیٰ اور سب سے ارفع قسم مدینہ فاضلہ ہے جو مثالی اور معیاری ریاست ہے۔ اس مثالی اور معیاری ریاست کے علاوہ جتنی بھی قسم کی چار ریاستیں ہیں ان سب کے لیے اس نے یہ اصطلاحات استعمال کی ہیں:

مدینہ جاہلہ یعنی جاہلیت پر مبنی ریاست،

مدینہ فاسقہ یعنی فسق وفجور کی داعی اور علمبردار ریاست

مدینہ ضالہ یعنی گمراہ ریاست

مدینہ متبدلہ یعنی دینی معاملات اور عدل وانصاف کے تقاضوں میں تبدیلی کرنے والی ریاست

یہ سب قسمیں مدینہ فاضلہ یعنی معیاری اور اسلامی ریاست کا عکس ہیں۔ یعنی مثالی اور معیاری اسلامی ریاست ابونصر فارابی کی نظر میں وہ ہے جو اخلاقی صفات سے متصف ہو اور جس کے حکمران میں اخلاقی صفات بدرجہ اتم پائی جاتی ہوں اور وہ حکمت اور دانائی سے کام لیتا ہو۔ سب سے بڑی بات یہ ہے کہ شریعت کا عالم ہو، شریعت کا تحفظ کرنے والا، سنت کا عالم اور سنت کا تحفظ کرنے والا ہو۔ گویا معیاری اسلامی ریاست یا مدینہ فاضلہ کی حقیقت میں یہ بات شامل ہے کہ وہاں کے افراد اور فرمانروا اخلاق اور حکمت کی صفات سے متصف ہوں اور سنتوں کے عالم اور محافظ ہوں۔ اگر ایسا ہوگا تو وہ ریاست ایک اسلامی ریاست ہوگی۔ ایسا نہیں ہوگا تو وہ اسلامی ریاست نہیں ہوگی۔

جس ریاست کو فارابی مدینہ جاہلہ کہتا ہے، یعنی جاہلیت پر مبنی ریاست، اس کی بھی ایسی

بہت سی قسمیں بتائی جاتی ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ سب قسمیں آج کی دنیا میں موجود ہیں۔ایک قسم وہ بتاتا ہے مدینہ ضروریہ، یعنی وہ ریاست جس کو صرف بنیادی مادی ضروریات فراہم کرنے سے دلچسپی ہو، جس کا ہدف صرف یہ ہو کہ لوگوں کو بنیادی ضروریات یعنی روٹی کپڑا مکان فراہم ہو جائیں یہ مدینہ جاہلہ کی ایک قسم ہے۔دوسری قسم کو مدینہ بدّالہ کہا جاتا ہے یہ پہلی قسم سے ذرا اونچی ہے۔یہ وہ ریاست ہے جہاں صرف مادی آسائشوں کے لیے تعاون ہوتا ہے۔ایک ریاست وہ ہے جس کو وہ مدینۃ الخستہ والسقوط یعنی انتہائی خسیس اور ساقط الاعتبار ریاست، یہ وہ ریاست ہے جس کو صرف جسمانی لذتوں اور غیر سنجیدہ مشاغل سے دلچسپی ہو۔ آج دنیا کے کتنے ممالک ہیں خاص طور پر مغرب میں، وہ اسی لیے مشہور ہیں کہ وہاں جسمانی لذتوں اور غیر سنجیدہ حرکات کے سب وسائل دستیاب ہیں۔اور شاید اسی لیے فضول لوگ وہاں کثرت سے جاتے ہیں۔اسی مدینہ جاہلہ کی ایک قسم ہے مدینہ کرامہ، جس کے لوگوں کا واحد ہدف یہ ہے کہ وہ لوگوں میں مکرم قرار پائیں، لوگ ان کا احترام کریں، ایک اور قسم مدینۂ تغلب ہے جہاں کے لوگ دوسروں پر غلبہ پانے کی کوشش میں رہتے ہیں۔ان کا بنیادی ہدف صرف یہ ہے کہ دنیا ہمارے زیر نگیں ہو جائے، ہمیں دنیا پر غلبہ حاصل ہو جائے۔ایک اور قسم مدینۂ جماعیہ ہے جس کو ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ مادر پدر آزاد معاشرہ ہے۔ جہاں کوئی قانون، اخلاق اور شریعت موجود نہ ہو اور لوگ ہر قید اور اخلاق سے آزاد ہوں۔

آپ دیکھ لیجیے کہ یہ صفات اب کن ریاستوں میں پائی جاتی ہیں۔الحمد للہ مسلم ریاستیں اپنی بہت سی کمزوریوں اور محرومیوں کے باوجود آج بھی ان خرابیوں سے بہت حد تک پاک ہیں۔فارابی کے نزدیک جس معاشرہ کے لوگوں کو صرف جسمانی صحت سے دلچسپی ہو، جن کو صرف دولت مندی کا حصول مطلوب ہو اور جسمانی لذات سے غرض ہو وہاں اہوا و خواہشات اور ہوس ہی کی حکمرانی ہو گی۔اس لیے کہ یہی چیزیں اہل جاہلیت کے نزدیک سعادت کی حیثیت رکھتی ہیں۔

فارابی نے ایک مثالی اسلامی ریاست کے سب سے بڑے سردار یا پہلے سربراہ یعنی رئیس اول کی جو وضاحت کی ہے وہ اس انداز سے کی ہے کہ مدینہ منورہ کی ریاست نبوی بھی اس میں شامل ہو جائے۔رئیس اول سے اس کا مقصد غالباً نبی کا تصور اپنی سیاسی فکر میں سمونا ہے۔وہ کہتا

ہے کہ رئیس اول جو کسی مدینہ فاضلہ کا سربراہ ہوتا ہے۔ یہ وہ شخص ہوتا ہے جو اخلاق کے انتہائی اعلیٰ درجے پر فائز ہو، وہ ایسا شخص ہو کہ وحی الٰہی بھی اس پر نازل ہو سکتی ہو۔ یہ رئیس اول علوم ومعارف میں دوسرے انسانوں کا محتاج نہیں ہوتا۔ یہ علوم و معارف براہِ راست وحی کے ذریعے حاصل کرتا ہے اوران علوم ومعارف کی بنیاد پر اپنے نظام کو چلاتا ہے۔ جولوگ، جوعوام اس رئیس اول کی سربراہی میں جی رہے ہوں وہ خود بھی علم وفضل اوراخلاق کے اونچے معیار پر ہوتے ہیں۔ وہ ریاست کے بہترین افراد ہوتے ہیں، سعادت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہوتے ہیں۔ یہی امت وہ امت ہے جوامت فاضلہ کہلانے کی مستحق ہے۔ جوامت یا قوم مدینہ فاضلہ میں رہے گی وہ قوم یا امت بھی فاضلہ ہوگی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ فاضلہ کی تفصیلات بیان کرتے ہوتے فارابی کے ذہن میں مدینہ منورہ کی ریاست تھی اور امت سے مراد صحابہ کرام کی امت تھی۔

محققین اسلام نے ریاست کے صرف نظری پہلو سے ہی بحث نہیں کی، بلکہ انتظامی پہلوؤں کے ساتھ بھی بہت تفصیل کے ساتھ گفتگو کی ہے۔ شہروں کی آبادی کیسے قائم کی جائے؟ شہر بسائے کیسے جائیں؟ ضروریات کون کون سی ہوں؟ ان پر اہل علم نے ہر دور میں گفتگو کی ہے۔ مسلمانوں نے کوفہ، بصرہ، قیروان، منصورہ، قاہرہ، فسطاط اور دوسرے بہت سے شہر بسائے۔ اُن سب میں شہری منصوبہ بندی کا ایک خاص تصور پایا جاتا تھا جس کے مطابق یہ سب شہر بسائے گئے تھے۔ حضرت عمر فاروق نے جب کوفہ اور بصرہ بسانے کی ہدایت کی تو آپ نے زمین پر چھڑی سے ایک ایسا نقشہ بنایا جس کے مطابق کوفہ شہر بسایا گیا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ شہری منصوبہ سازی میں اس سے سادہ، اس سے زیادہ آرام دہ اور مفید نقشہ شاذ ونادر ہی کوئی بنا پایا ہو۔ آنجناب نے فرمایا کہ سب سے پہلے ایک جگہ کو شہر کا مرکز قرار دیا جائے وہاں شہر کی جامع مسجد بنائی جائے۔ مسجد کے چاروں طرف کھلا میدان ہو جہاں مسلمانوں کے جمع ہونے کی جگہ ہو۔ اُس میدان کے چاروں طرف بازار ہوں، چاروں طرف چار سڑکیں نکل رہی ہوں اور وہ چاروں سڑکیں چار چار چھوٹے چھوٹے مراکز پر جا کر ختم ہوتی ہوں۔ اُن چاروں مراکز کو اس طرح بنایا جائے جیسے بڑے مرکز کو بنایا جائے۔ گویا آج تازہ ترین شہری منصوبہ بندی کے جو نقشے رائج ہیں سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا نقشہ اُس کے مطابق تھا۔

علمائے اسلام نے ظاہری منصوبہ بندی اور نقشوں کے علاوہ اس سے بھی بحث کی کہ ریاستوں کا زوال کیسے ہوتا ہے؟ یہ بات امام غزالی، علامہ ابن تیمیہ، ابن خلدون سے لے کر شاہ ولی اللہ تک سب نے کہی ہے۔ ٹیکسوں کی زیادتی اور ظلم، عدل و انصاف سے صرف نظر ریاستوں کے زوال کا ایک بڑا سبب ہوتے ہیں۔ ابن خلدون نے لکھا ہے کہ ظلم کی ایک بڑی قسم یہ ہے کہ عامۃ الناس کے مال و دولت پر ریاست مسلط ہو جائے۔ جس کو آج نیشنلائزیشن کہتے ہیں، جس نے پاکستان کو آج تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کر دیا ہے، یہ بہت بڑا ظلم ہے۔ لوگوں کی دولت کو معمولی قیمت پر کوڑیوں کے مول خرید کر سرکاری نگرانی کے نام پر چند افسران کے قبضے میں دے دینا یہ عامۃ الناس کے ساتھ بہت بڑا ظلم ہے۔ اس کا نتیجہ حکومت کے زوال اور ملک کی کمزوری کی صورت میں نکلتا ہے۔

ابن خلدون نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر حکمران تجارت کرنے لگیں اور اپنے کاروبار قائم کرنے لگیں تو یہ عامۃ الناس کے لیے بہت نقصان دہ ہوتا ہے۔ اس سے ٹیکسوں کی وصولی میں مفاسد پیدا ہوتے ہیں۔ تاریخ نے یہ ثابت کیا کہ ابن خلدون کی یہ رائے بہت باریک اور دقتِ نظر پر مبنی ہے۔ جب حکمران تجارتیں کرنا شروع کر دیں اور اپنے کاروبار قائم کرنے لگیں، حکمرانوں کی اولاد کارخانے بنانے لگے تو یہ عامۃ الناس کے لیے انتہائی مضرت کا باعث ہوتا ہے۔ اس کے نتیجے میں سرکاری خزانے میں وسائل کی قلت ہو جاتی ہے، اور ٹیکسوں کی وصولی میں انتہائی کمی آ جاتی ہے۔ اسی طرح ابن خلدون نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب اخراجات میں غیر ضروری اضافہ ہوتا ہے تو ٹیکسوں میں بھی اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ ٹیکسوں میں اضافہ کیا جائے تو تجارت میں کمزوری پیدا ہوتی ہے۔ تجارت میں کمزوری آتی ہے تو کساد بازاری آتی ہے۔ کساد بازاری آتی ہے تو آبادکاری میں خلل واقع ہوتا ہے۔ آبادکاری میں خلل پیدا ہوتا ہے تو ریاست کمزور پڑتی ہے اور جب ریاست کمزور پڑتی ہے تو اُس کمزوری کو دور کرنے کے لیے مزید مصارف کی ضرورت پڑتی ہے۔ اخراجات میں مزید اضافہ ہوتا ہے۔ پھر ٹیکسوں میں مزید اضافہ کرنا پڑتا ہے اور یہ منفی سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یوں بالآخر ریاست زوال کا شکار ہو جاتی ہے۔

لہٰذا جب اخراجات آمدنی سے بڑھ جائیں، آمدنی کم پڑنے لگے اور معاشرے کے

نادار طبقے تباہ ہونے لگیں، جب معاشرے کے دولتمند طبقے اپنی آمدنی عیاشیوں میں خرچ کرنے لگیں تو ایسی صورت میں حکومت کو اپنے اخراجات کم کرنے پڑتے ہیں۔ اخراجات کم کرنے میں فوج کے اخراجات بھی کم کرنے پڑتے ہیں۔ فوج کے اخراجات کم ہوتے ہیں تو فوج کمزور ہوتی ہے، فوج کی کمزوری ریاست کی کمزوری کا سبب بنتی ہے۔ اس لیے ابن خلدون یہ کہنا چاہتا ہے اور تمام مفکرین نے یہ بات کہی ہے کہ فضول خرچی اور آرام طلبی سے ہر حال میں اجتناب کرنا چاہیے۔ اس سے حکمرانوں اور ارباب حل وعقد کے اخلاق خراب ہوتے ہیں۔ اخلاق خراب ہونے کے نتیجے میں پالیسیاں خراب ہوتی ہیں۔ پالیسیاں خراب ہونے کے نتیجے میں ریاست زوال کا شکار ہوتی ہے۔

یہ بات بہت سے مفکرین نے لکھی ہے۔ علامہ نے اپنے مخصوص بلیغ اور شاعرانہ انداز میں کہا ہے کہ تقدیر اُمم یہ ہے کہ بڑی بڑی حکومتوں کا آغاز تو انتہائی جرأت وبہادری اور شمشیر و سناں سے ہوتا ہے۔ لیکن جب ریاست قائم ہو جائے اور شمشیر وسناں کی فوری ضرورت نہ رہے تو: طاؤس ورباب اول طاؤس ورباب آخر۔ طاؤس ورباب میں جب قوم پڑ جاتی ہے، جب ریاست آرام طلبی اور عیاشیوں کا شکار ہوتی ہے تو سنجیدہ معاملات سے توجہ ہٹ جاتی ہے۔ سنجیدہ معاملات سے توجہ ہٹنے کی وجہ سے ریاست میں خرابیاں آنے لگتی ہیں۔

یہی بات ذرا مختلف انداز میں شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے لکھی ہے۔ انھوں نے تفصیل سے بتایا ہے کہ ریاست کی بقا اور تحفظ کے لیے کس انداز سے کام کرنے کی ضرورت ہے۔ اور کون کون سے معاملات ہیں جن کے نتیجے میں ریاست کمزور ہوتی ہے۔

اسلامی ریاست روز اول ہی سے دوسری ریاستوں سے تعلقات رکھتی چلی آئی ہے۔ یہ تعلقات جنگ اور ہتھیار کے ذریعے بھی ہوئے ہیں۔ امن وامان اور معاہدات کے بھی ہوئے ہیں۔ غیر جانبداری کے تعلقات بھی ہوئے ہیں۔ پہلے دن سے ہی اسلامی ریاست اور دوسری ریاستوں کے مابین ہر قسم کے بین الاقوامی تعلقات قائم رہے ہیں۔ ریاست بننے سے پہلے ہی سے مسلمانوں کے تعلقات بین الاقوامی سطح پر قائم تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی مکہ مکرمہ ہی میں تھے کہ آپ نے حکمرانوں کو خطوط لکھے۔ نجاشی کو خط لکھا تھا کہ میرے کچھ ساتھی تمھارے پاس پناہ لینے کے لیے آرہے ہیں ان کو پناہ دو اور اُن کی مدد کرو۔ یہ گویا پہلا بین

الاقوامی رابطہ تھا جو ابھرتی ہوئی اُمت مسلمہ کا دوسرے براعظم کی ایک ریاست کے ساتھ ہوا۔ پہلی صدی ختم ہوتے ہوتے اس ریاست کے تعلقات دنیا کی تمام بڑی بڑی ریاستوں سے قائم ہو گئے۔ ان تعلقات کو منظم اور منضبط کرنے کے لیے سیر کے نام سے ایک قانون پہلے سے موجود تھا۔ اس قانون کو دوسری اور تیسری صدی ہجری کے اوائل میں فقہاء نے تفصیل سے مرتب کر دیا تھا۔ دوسری صدی ہجری میں امام یوسف اوزانام محمد بن حسن الشیبانی، امام شافعی اور دوسرے ائمہ نے کم از کم ایک درجن کتابیں اس قانون پر لکھی تھیں۔ یہ قانون اسلامی قانون کا اسی طرح حصہ تھا جیسے قانون کے بقیہ شعبے۔ بین الاقوامی تعلقات کا یہ قانون پہلے دن سے واجب التعمیل احکام کا ایک مجموعہ تھا۔ انہی احکام کے نتیجے میں بین الاقوامی تعلقات منضبط ہو رہے تھے۔ اور مختلف ریاستوں سے معاملات طے کیے جا رہے تھے۔

یہ ریاست جس کے احکام فقہاء نے بیان فرمائے جس کی فکری بنیادوں کو مفکرینِ اسلام نے بیان کیا۔ جس کے عقلی تصورات سے فلاسفہ اسلام نے گفتگو کی، جس کے روحانی تقاضوں پر صوفیائے کرام نے کلام کیا۔ کسی نہ کسی شکل میں بارہ سو سال تک جاری رہی۔ اس ریاست کے نظام میں بلاشبہ بہت سی کمزوریاں آئیں، اچھے حکمران بھی آئے بُرے حکمران بھی آئے۔ لیکن مسلمانوں نے کبھی بھی اُس آئیڈیل کو نظر انداز نہیں کیا جس آئیڈیل کی بنیاد پر یہ ریاست قائم ہوئی تھی۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں جب دُنیائے اسلام مغربی استعمار کا نشانہ بنی اور دنیائے اسلام کے بیشتر ممالک مغربی طاقتوں کے غلام ہو گئے تو ہر جگہ اس ریاست کے ایک بار پھر احیاء کی آوازیں اٹھیں۔ مجاہدین اسلام آگے بڑھے، انھوں نے اس ریاست کے احیاء کے لیے جانوں کی قربانیاں دیں، اہل علم و دانش نے اس ریاست کے نئے تقاضوں کو بیان کیا۔

اس آرزو کا انتہائی قوی اور شدید احساس متعدد ممالک میں ہوا۔ برصغیر پاک و ہند میں بھی اس خواہش اور جذبہ کا اظہار انتہائی مفکرانہ اور بالغ نظری کے ساتھ ہوا۔ یہ اظہار علامہ اقبال کی تحریروں میں بہت نمایاں ہے اور دوسرے مفکرین کی تحریروں میں بھی کثرت سے نظر آتا ہے، میں عامۃ الناس کے جذبہ کی شکل میں۔ تحریکوں کی شکل میں، غرض ہر صورت میں اس جذبہ کا اظہار ہر دور میں ہوا۔ تحریک خلافت کی صورت میں یہی جذبہ ایک نئے انداز سے سامنے آیا۔ اسی طرح تحریکِ پاکستان کی شکل میں جو ایک اسلامی ریاست کے قیام ایک اجتماعی

کوشش تھی، یہی جذبہ کارفرما تھا۔ تحریکِ پاکستان دراصل ان مغربی تصورات کے انکار پر مبنی تھی جو دورِ جدید میں رائج تھے اور جدید لادینی اور سیاسی تصورات پر مبنی تھے۔

یہ بات ہم سب کو یاد رکھنی چاہیے کہ پاکستان کی اساس اور اٹھان دوقومی نظریے پر ہے۔ یہ نظریہ قومیت اور نیشنل ازم کے جدید مغربی نظریے کے انکار پر مبنی ہے۔ جدید مغربی تصورات کے انکار واسترداد پر مبنی ہے۔ نظریہ پاکستان اور جدید لادینی نظریات اور تصورات ایک ساتھ نہیں چل سکتے۔ پاکستان کی پریشانی اور مشکلات ایک بڑا سبب بھی ہے۔ کہ قائدین تحریک پاکستان کے بعد جو لوگ پاکستان پر مسلط ہوئے وہ تحریک پاکستان کی روح سے قطعاً ناآشنا رہے ہیں۔ اس طبقہ نے جدید لادینی مغربی تصورات کو پاکستان میں جاری کرنا چاہا۔ اہلِ پاکستان کی نفسیات اور مزاج نے اسے قبول نہیں کیا، اس لیے کشمکش پیدا ہوئی۔ اس کشمکش کا اظہار مختلف صورتوں میں ہوتا رہا ہے۔ آج بھی وقتاً فوقتاً وطن عزیز کے مختلف علاقوں میں جو آوازیں اُٹھتی ہیں جس پر ہمارا حکمران طبقہ چیں بہ جبیں ہوتا ہے۔ وہ اسی خواہش کا اظہار ہے جس کا شدید اور قوی اظہار تحریک پاکستان میں ہوا اور جس کی تکمیل کے لیے یہ ملک وجود میں آیا تھا۔۔ اِن کوششوں یا کاوشوں کا جواب قوت کا استعمال نہیں ہے۔ ان کوششوں کا جواب تحریک پاکستان کی اصل روح کی طرف رجوع ہے۔ دراصل پروفیسر آربری نے آج سے تقریباً پچپن سال پہلے لکھا تھا کہ پاکستان کے لوگوں نے ایک بہت بڑا چیلنج قبول کیا ہے۔ اور تاریخ بتائے گی کہ یہ بہت بڑا چیلنج اہلِ پاکستان اُٹھا سکتے ہیں اور اس سے عہدہ برا ہو سکتے ہیں یا نہیں ہو سکتے۔

یقیناً تحریک پاکستان کے نام سے جو تحریک اُٹھی۔ وہ دورِ جدید کی تاریخ میں ایک نئی اور منفرد تحریک تھی۔ اس نئی اور منفرد تحریک نے پہلی بار ایک جدید سیاسی انداز میں خالص دینی حقائق کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ایک نئی ریاست کی داغ بیل ڈالنے کی کوشش کی۔ قائداعظم کے الفاظ میں پاکستان ایک ایسی تجربہ گاہ کے طور پر وجود میں آیا تھا جہاں دنیا کو یہ دکھانا مقصود تھا کہ اسلام کے اصول آج بھی اُسی طرح مؤثر اور کارفرما ہیں جس طرح آج سے چودہ سو سال پہلے کارفرما تھے۔

ہماری دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم اہلِ پاکستان کی اس آرزو کو حقیقت کا جامہ پہنائے۔ ان

تمام پریشانیوں اور مشکلات سے نجات عطا فرمائے جس میں آج اہلِ پاکستان مبتلا نظر آتے ہیں۔ان پریشانیوں کی بڑی ذمہ داری اُس نااہل، کم فہم اور غیر مخلص قیادت پر عائد ہوتی ہے جو اہل پاکستان پر مسلط ہوگئی ہے۔یہاں قیادت سے مراد محض حکمران نہیں ہیں۔بلکہ وہ تمام لوگ مراد ہیں جو کسی نہ کسی انداز میں اس قوم کی قیادت کے دعویدار رہے ہیں جو مذہبی، معاشرتی، سیاسی، تہذیبی یا فکری امور میں قوم کی ''راہنمائی'' کا لبادہ اوڑھے ہوئے ہیں۔

☆

آٹھواں خطبہ

تزکیہ اور احسان

تزکیہ اور احسان کو ہمیشہ ہر مذہب اور ہر مذہبی پیغام میں ایک بنیادی ضرورت سمجھا گیا اور روحانی پاکیزگی کو مذہبی زندگی کا ایک اہم بلکہ سب سے اہم مقصد قرار دیا گیا۔ مذہب اور روحانی پیغام کا اصل مقصد انسان کے نفس، دل اور روح کا تزکیہ ہے۔ انسان اپنے دل اور روح کی گہرائیوں سے اپنے خالق کی طرف متوجہ ہو، خالق کے احکام پر چلنے کا داعیہ دل کے اندر سے پیدا ہو، ہر وقت خالق کے حضور جوابدہی کا احساس بیدار رہے اور بالآخر خالق سے ملاقات اور خالق کے حضور پیشی کا ایک دائمی شوق واشتیاق ہو، یہ کیفیت پیدا کرنا ہر مذہب کا، ہر آسمانی کتاب کا اور اللہ تعالیٰ کے ہر نبی علیہ السلام کا بنیادی ہدف اور مقصد رہا ہے۔

عبادات اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ہیں۔ تقویٰ اسی مقصد کو حاصل کرنے کا ایک ذریعہ اور منزل ہے۔ شریعت کے تمام احکام اسی یقین اور اطمینان کو قائم کرنے، قائم رکھنے اور مزید پختہ کرنے کے لیے ہیں۔ لیکن تزکیہ واحسان کی اس اہمیت کے باوجود کہ یہ ہر مذہب کی پہلی اور ابتدائی ضرورت ہے اکثر مذاہب کے ماننے والوں میں تزکیہ واحسان کے باب میں افراط وتفریط کا رویہ پیدا ہو گیا۔ بعض قدیم مذاہب میں ترک دنیا اور رہبانیت کا داعیہ پیدا ہوا، بعض دیگر مذاہب میں تزکیہ اور احسان کے انتہائی لطیف اور گہرے روحانی احساسات کو جب کتابی شکل میں مدون کیا گیا تو اس عمل میں بالتدریج ایسے عنصر کی آمیزش ہو گئی جو تزکیہ واحسان کی لطافت اور پاکیزگی کے ساتھ ہم آہنگ نہیں تھا۔

مسیحی تصوف میں، ہندوؤں کے ہاں رائج روحانی تصورات میں فلسفے کی اتنی گہری آمیزش ہو گئی کہ تصوف ایک فلسفہ بن کر رہ گیا۔ اس سے دنیا کی بہت سی اقوام متاثر ہوئیں، خود مسلمان صوفیاء میں بعض حضرات دانستہ یا نادانستہ ان تصورات اور خیالات سے متاثر ہوئے

اور یوں ایک زمانہ ایسا آیا کہ روحانیات اور وجودی فلسفے، روحانی پاکیزگی اور باطنیت، اللہ کے حضور جوابدہی کا گہرا قلبی احساس اور احکام شریعت سے فرار کا رویہ، یہ سب امور ایک دوسرے کے ساتھ قریب قریب لازم وملزوم کی حیثیت اختیار کر گئے۔

اسلام میں روحانیات کا آغاز روزِ اول ہی سے ہو گیا تھا، روزِ اول سے رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کی یہ تربیت فرمائی کہ جہاں وہ شریعت کے ظاہری احکام پر عمل کریں، جہاں وہ شریعت کے ان احکام پر عمل کریں جن کا تعلق انسان کے اعضاء اور جوارح سے ہے، جن کو بعد میں فقہ کا نام دیا گیا، وہاں وہ شریعت کے قلبی احکام پر بھی عمل کریں، اللہ کے حضور جوابدہی کا احساس، تزکیہ نفس، احسان اور دوسری اعلیٰ اور برتر روحانی کیفیات ان کو حاصل ہوں۔ جن برائیوں سے، جن ناپسندیدہ قلبی احساسات سے شریعت نے بچنے کا حکم دیا ہے ان سے بچیں، جن اچھائیوں یا قلبی احساسات کو شریعت نے پسندیدہ قرار دیا ہے ان کو اپنائیں۔

صحابہ کرامؓ اور تابعین کے زمانے تک یہ انتہائی پاکیزہ اور ستھرا سرچشمہ ہدایت جاری رہا۔ قومیں اور نسلیں اِن سے فیض یاب ہوئیں، دنیا کے ملکوں تک، مختلف براعظموں تک اس کی برکات وثمرات پہنچے۔ جب تیسری چوتھی صدی ہجری کے زمانے میں مختلف اسلامی علوم وفنون کی تدوین کا کام شروع ہوا، اور اسلام کی تعلیم وہدایت کے مختلف پہلوؤں کو الگ الگ مرتب کرنے کا کام آگے بڑھا، اس وقت اس بات کی بھی ضرورت محسوس ہوئی کہ تصوف کے احکام اور تزکیہ واحسان کی تعلیم کو بھی مرتب ومدون کیا جائے۔ چنانچہ اس مبارک کام کا آغاز حضرات محدثین کے ہاتھوں ہوا، متعدد محدثین نے زہد اور رقاق کے موضوع پر کتابیں تیار کیں، احادیث کے مجموعے مرتب کیے۔ ان کاوشوں کا مقصد یہ تھا کہ انسان کے دل میں مادیات کی محبت، اور دنیا سے غیر ضروری دلچسپی اور اہتمام کے جذبات کو کم کیا جائے، آخرت کی جوابدہی کے احساس کو مزید پختہ کیا جائے اور اللہ کے حضور پیشی کی یاد کو ہمیشہ دلوں میں تازہ اور بیدار رکھا جائے۔ چنانچہ حضرت امام احمد بن حنبل، حضرت امام عبداللہ بن مبارک اور دوسرے متعدد حضرات نے زہد واستغناء کے موضوع پر کتابیں تصنیف فرمائیں۔

جیسے جیسے وقت گزرتا گیا تزکیہ واحسان کے متعلق اسلام کے احکام کو علمی انداز میں مرتب کرنے کی کاوشیں بھی جاری رہیں۔ دوسری طرف جیسے جیسے اسلامی ریاست پھیلتی گئی مسلمانوں

کی سیاسی قوت میں اضافہ ہوتا گیا اور اس کے نتیجے میں مادی آسائشوں کی بہتات ہوئی، تو بعض سعید روحوں نے یہ محسوس کیا کہ مادیات کے اس بڑھتے ہوئے غلبے سے کہیں مسلمانوں کی روحانی اقدار لوگوں کی نظروں سے اوجھل نہ ہو جائیں، کہیں دولت کی اس فراوانی کے نتیجے میں عامۃ الناس یادِ الٰہی سے غافل نہ ہو جائیں، کہیں وسائل کی اس بہتات کی وجہ سے لوگوں کی توجہ اصل دینی حقائق سے ہٹ کر دنیاوی مفادات پر مرکوز نہ ہو جائے، اس لیے کچھ حضرات نے خاص طور پر آخرت کی یاد دہی، مادیات سے بیزاری، اور دنیا سے دل لگانے کے عمل کو ناپسندیدہ قرار دینے کی کاوشوں کا آغاز کیا۔

اس طرح بالتدریج ایسے حضرات دوسرے اہل علم و دعوت سے ممیز ہوتے گئے جن کی زندگی کا خاص مقصد یہ تھا کہ عامۃ الناس کے دلوں میں اللہ کی محبت کو تازہ کریں، مادیات میں انہماک سے ان کو روکیں، دنیوی نعمتوں اور مال و دولت کی فراوانی کے اخلاقی اور روحانی منفی نتائج سے ان کو آگاہ کریں۔ ایسے حضرات کثرت سے دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی ہجری کے اوائل میں سامنے آنے شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ وہ حضرات تھے جن کا معاشرے میں غیر معمولی احترام اور مقام تھا، بڑے بڑے محدثین، امام احمد بن حنبل، امام یحییٰ بن معین جیسے بزرگ ان شخصیتوں کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے، حضرت حاتم اصم جو امام احمد کے مشہور معاصر اور ان کے قریبی دوست تھے، وہ اسی طرح کی ایک شخصیت تھے۔ حضرت ابراہیم ادہم اسی طرح کی ایک شخصیت تھے، حضرت بشر الحافی ایسے ہی باخدا بزرگ تھے۔ کچھ اور حضرات بھی تھے، انہی حضرات میں ایک ابن ابی الدنیا تھے جن کی بہت سی تصانیف ہیں۔

ان حضرات نے یہ بیڑا اٹھایا کہ محدثین، متکلمین اور فقہاء کی علمی مساعی اور فکری کاوشوں کے ساتھ ساتھ شریعت کے تیسرے پہلو، یعنی اخلاق اور تزکیہ اور مسلمانوں کی روحانی تربیت کے پہلو پر بھی پوری توجہ دیں اور عامۃ الناس کی ذہنی، عقلی اور فکری تیاری کے ساتھ ساتھ ان کو روحانی تربیت بھی فراہم کریں۔ اس طرح روحانیات کے علم کا ایک مرتب اور باقاعدہ آغاز ہوا، جس کو صدرِ اسلام میں ہی تصوف کا نام دیا گیا، روحانیات اور اخلاقی تربیت کے اس عمل سے وابستہ حضرات عامۃ الناس میں صوفی کے لقب سے مشہور ہوئے، یعنی وہ زاہد پشمینہ پوش جو مادیات سے بالاتر رہ کر زندگی گزار سکتے ہوں، جن کی زندگی کا واحد مقصد

عامۃ الناس کو اللہ اور اس کے رسول کی محبت اور شریعت سے وابستہ رہنے کی تلقین کرنا ہو۔ یہ حضرات بہت جلد معاشرے میں غیر معمولی احترام اور عقیدت کا مرکز بن گئے، عامۃ الناس کی بڑی تعداد نے ان کی طرف رجوع کیا۔

انسانی معاشرے کا خاصہ یہ رہا ہے کہ جب انسانی معاشرے میں کسی چیز کا چلن ہوتا ہے تو جہاں اس کے حقیقی علمبردار عزت و احترام اور تکریم کے مستحق قرار پاتے ہیں، وہاں اس عزت وتکریم کی خاطر اس گروہ میں بعض ایسے لوگ بھی شامل ہو جاتے ہیں جو در اصل اس پیغام کے حقیقی نمائندہ نہیں ہوتے، ان کا مقصد محض شہرت حاصل کرنا، یا عامۃ الناس میں عزت حاصل کرنا یا اس طرح کے دوسرے مادی یا دنیوی مقاصد ہوتے ہیں۔ یہ ہر میدان میں ہوتا رہا ہے، محدثین کے ساتھ بھی ہوا ہے، جہاں بڑے بڑے محدثین تھے، وہاں ایسے لوگ بھی تھے جنھوں نے علم حدیث کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے فائدہ اٹھا کر اپنے کو نمایاں کرنا چاہا، مفسرین میں بھی ایسے لوگ تھے، فقہاء میں بھی تھے۔ اس لیے تصوف میں اگر ایسے لوگ آ کر شامل ہو گئے ہوں تو یہ کوئی انہونی بات نہیں ہے۔

تصوف کے نام سے بہت سے لوگوں نے کاروبار چلانا چاہا، ان میں خالص مادہ پرست اور مادی مفادات سے دلچسپی رکھنے والے لوگ بھی تھے، مادی مفادات سے دلچسپی رکھنے والوں کے ساتھ ساتھ اس طبقے میں باطنیت اور اسماعیلیت کے علمبردار بھی تھے جو اس طبقے کی بڑھتی ہوئی مقبولیت سے فائدہ اٹھا کر اپنے خیالات اور تصورات کو تصوف کے نام سے مسلمانوں میں پھیلانا چاہتے تھے، یوں تصوف میں غیر اسلامی امور کی آمیزش شروع ہو گئی۔ اب ضرورت اس بات کی محسوس ہونے لگی کہ تصوف میں جن غیر اسلامی امور کی آمیزش ہو گئی ہے ان کو الگ کیا جائے، تصوف اور تزکیہ کی اصل روح کو قرآن مجید اور سنت کی روشنی میں واضح کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس طرح تصوف کے بڑے بڑے نمائندہ اہل علم سامنے آئے، جنھوں نے قرآن وسنت کی متعلقہ تعلیم کو، بڑے بڑے اصحاب تزکیہ واحسان کے خیالات کو اور اپنے تجربات و مشاہدات کو تحریری شکل میں مدون کرنا شروع کیا۔ کچھ حضرات ایسے ہیں، جنھوں نے خود تو کوئی کتاب تصنیف نہیں کی لیکن ان کے اقوال اتنے کثرت سے منقول ہیں کہ ان کی روشنی میں تصوف کے بارے میں ان کے تصورات کا واضح طور پر اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ حضرت

حسن بصری، جنید بغدادی، حضرت حاتم اصم، بشر الحافی، ابراہیم الادہم، اور ان جیسے بہت سے حضرات کے خیالات تصوف کی قدیم کتابوں میں کثرت سے ملتے ہیں۔ اور ان کی بنیاد پر ایک واضح تصور قائم کیا جاسکتا ہے کہ ان حضرات کی نظر میں تصوف اور تزکیہ سے کیا مراد ہے۔

پھر جیسے جیسے وقت آگے بڑھا ابونصر سراجؒ، ابوطالب مکیؒ، امام ابوالقاسم قشیریؒ وغیرہ نے اس خالص دینی علم کو باقاعدہ علمی طور پر مرتب کیا۔ پھر آگے چل کر امام غزالیؒ، شیخ عبدالقادرؒ جیلانی، اور ہمارے برصغیر میں حضرت شیخ علی ہجویری، مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ، شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ اور دوسرے بہت سے حضرات نے تصوف کی تعلیمات کو علمی اور تصنیفی شکل دینے کی کوشش کی۔ یہی حضرات تصور کے بڑے بڑے نمائندہ ہیں۔ تصوف کیا ہے؟ تصوف کیا نہیں ہے؟ یہ جاننے کے لیے انہی حضرات کی تحریریں اور کتابیں دیکھنی چاہئیں۔

تصوف کے مستند نمائندگان نے لکھا ہے کہ صوفیاء کے تذکرے، غیر مستند ملفوظات کے مجموعے اور صوفیاء سے منسوب حکایات تصوف کی تعلیمات یا احکام کا مأخذ نہیں ہیں۔ تصوف کی تعلیم اور احکام کا مأخذ قرآن وسنت کے احکام اور شریعت کے اصول ہیں، اور اس کے بعد ان ذمہ دار حضرات کے، جن کا تعلق تابعین اور تبع تابعین کے زمانے سے تھا، اقوال اور فرمودات ہیں، اور سب سے آخر میں یہ علمی کتابیں آتی ہیں جو اہل علم نے مرتب کی ہیں۔ یہ سب حضرات جنھوں نے تصوف پر مستند کتابیں تیار کیں۔ مثلاً ہمارے برصغیر کے شیخ علی ہجویریؒ، خراسان کے امام ابوالقاسم قشیریؒ، امام غزالیؒ، اور جنوبی ایشیا کے منفرد عبقری حضرت مجدد الف ثانیؒ، یہ سب حضرات دنیائے علم میں بھی اونچا مقام رکھتے ہیں اور تصوف کی تعلیمات کو بیان کرنے میں بھی انہوں نے اسی عالمانہ مقام کو برقرار رکھا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تصوف کے سلسلے وجود میں آگئے، ہر بڑے صاحب تزکیہ کا ایک منفرد طرز تربیت تھا۔ یہ ایک فطری سی بات ہے کہ ہر اسلوب تربیت کے نتیجے میں جب طلبہ کی ایک جماعت تیار ہوگی، تربیت یافتہ نسل سامنے آئے گی، تو اس کے نتیجے میں ایک مکتب فکر خود بخود وجود میں آئے گا۔ چنانچہ جس طرح تفسیر میں، حدیث میں، فقہ میں، علم کلام میں مکاتب فکر وجود میں آئے، اسی طرح تصوف میں بھی مکاتب وجود میں آئے جن کو طریقہ یا سلسلہ کہا گیا۔

برصغیر ہندوپاکستان، افغانستان، ترکی، ایران وغیرہ میں یہ مکاتب فکر سلسلہ کے نام سے

جانے جاتے ہیں۔ بعض اور ممالک میں مثلاً عرب دنیا میں اور کسی حد تک ترکی میں ان کو طریقہ یا تکیہ کا نام دیا گیا ہے۔ یہ وہ مکاتب فکر ہیں جن کا تعلق تربیت کے طریقوں سے اور تربیت کے دیگر امور سے ہے، روحانی تربیت کے ان معاملات سے ہے جن میں بعض قابل احترام مربی حضرات نے تربیت کے نئے نئے اصول دریافت کیے ہیں۔ یہ سلسلہ طویل عرصے تک جاری رہا۔ بعض صوفیانہ سلسلوں کو بعض علاقوں میں بہت مقبولیت حاصل ہوئی، انہوں نے وہاں امتِ اسلامیہ کی دینی تربیت کی، اس کی دینی وحدت کو برقرار رکھنے میں مدد کی، عامۃ الناس کی روحانی تربیت کا فریضہ انجام دیا اور نہ صرف روحانیات کے باب میں، نہ صرف تربیت اور تعلیم کے باب میں، بلکہ اصلاح معاشرہ، جہاد اور اصلاحی کوششوں کے باب میں بھی ان حضرات کی کوششیں بہت نمایاں ہیں۔

ماضی میں جتنے بڑے بڑے سلاسل تصوف تھے وہ سب کسی نہ کسی حیثیت سے، کسی نہ کسی سطح پر دعوت وتبلیغ اور جہاد کے عمل میں ہمیشہ شریک رہے ہیں۔ بڑے بڑے اصحاب تزکیہ جہاد کے معاملے میں بھی نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ مجاہد صوفیاء کی ایک بہت بڑی تعداد اسلامی تاریخ میں ہمیشہ موجود رہی ہے اور، ہر دور میں موجود رہی ہے۔ دور جدید آتے آتے ان میں سے بہت سے سلسلے کمزور پڑ گئے، بعض جگہ صرف روایات قائم رہ گئیں، اصل روح بالتدریج کمزور ہوتی گئی، خاص طور پر مغربی استعمار کے آنے کے بعد جب جہاد کی کوششیں ناکام ہوئیں تو مسلمان بحیثیت مجموعی ایک حد تک مایوسی کا شکار ہوئے اور انہوں نے وہ اصلاحی اور دینی کوششیں ترک کر دیں، جن کا تعلق مغربی استعمار سے نجات حاصل کرنے سے تھا۔ اسی زمانے میں تصوف کے سلسلے بھی بے عملی کا شکار ہوئے اور وہ محض ایک روایت یا میراث کے، ایک تاریخ کے علمبردار بن کر رہ گئے۔ جن کے بارے میں علامہ اقبال نے کئی جگہ بہت شدید الفاظ میں ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ ہم جب قدیم صوفیانہ مراکز کے ان بزرگوں کا جن کے نام سے وہ مرکز وابستہ ہیں، ان کے آج کے جانشینوں سے مقابلہ کرتے ہیں تو، ظاہر ہے زمین آسمان کا فرق نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال نے جابجا اس فرق کی نشاندہی کی ہے اور یہ یاد دلانے کی کوشش کی ہے کہ ارباب تصوف کو اپنے سابقہ فرائض یاد رکھنے چاہئیں، اپنی ذمہ داریاں نہیں بھولنی چاہئیں اور اپنے بزرگوں کی ان حقیقی روایات کو زندہ کرنا چاہیے جن کے وہ

علمبردار تھے۔

تصوف کے بارے میں یہ تمہیدی گفتگو اس خطبے کی تمہید ہے جس میں یہ بتانا مقصود ہے کہ تزکیہ واحسان کے بارے میں اسلام کی تعلیم کیا رہی ہے، مسلمانوں میں روحانیات کا آغاز کیسے ہوا، تصوف کی ترتیب وتدوین کیسے ہوئی اور تصوف کے بڑے بڑے نمائندگان کے خیالات، تصورات اور نظریات کیا ہیں؟ گفتگو کے آخر میں دور جدید میں تصوف کے احیاء کی بعض کوششوں کے بارے میں ایک دومختصر اشارات بھی کیے جائیں گے۔

شریعت کی تعلیم کا یہ وہ بنیادی پہلو ہے جس کو عرف عام میں ''قلبی اصلاح'' یا اندرونی اصلاح کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے۔شریعت کی تعلیم کے اس پہلو کے لیے اسلامی تاریخ میں بہت سی اصطلاحات استعمال ہوئیں۔اس کے لیے قرآن مجید میں تزکیہ کی اصطلاح متعدد مقامات پر استعمال ہوئی ہے اور ایک مشہور حدیث میں احسان کی اصطلاح استعمال ہوئی ہے۔ یوں ان دونوں بابرکت کلمات کو یکجا کر کے تزکیہ واحسان کی اصطلاح اختیار کی جاسکتی ہے۔

تزکیہ واحسان یا انسان کی روحانی تربیت اور داخلی اصلاح ایک ایسا موضوع ہے جو روز اوّل سے، تابعین اور تبع تابعین کے زمانے سے، نہ صرف عملی بلکہ علمی دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ گزشتہ سوا چودہ سو سال میں اس موضوع پر اسلام کی تاریخ کے بہترین دماغوں نے غور کیا ہے، اور جید ترین اور بلند ترین کردار کے انسانوں نے ان موضوعات پر اظہار خیال کیا ہے۔اس موضوع پر اہل علم نے جہاں خالص علمی اور دینی نقطۂ نظر سے غور وخوض کیا، وہاں ہزاروں اہل علم وفکر نے اپنی تجاویز، تحقیق اور تجربات وواردات کو تحریری شکل میں بھی مرتب کیا ہے۔

دوسرے موضوعات کے مقابلے میں یہ موضوع نسبتاً مشکل ہے۔اس لیے کہ یہ ایک ایسا پہلو ہے کہ جس کا تعلق دیگر اعضاء کے مقابلہ میں انسان کے دل سے زیادہ ہے۔ یہ پہلو خالص تجربہ، اخلاقی رویہ اور قلبی احساس سے زیادہ تعلق رکھتا ہے اور گفتار سے اس کا تعلق کم ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ روحانی احساسات اور قلبی واردات انتہائی لطیف اور ناقابل بیان تجربہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ان کو تحریر کا جامہ پہنانا آسان کام نہیں۔تزکیہ واحسان کا مقصد انسانوں کے کردار کی اصلاح کرنا ہے، کردار کی اصلاح کے لیے افکار کی اصلاح ناگزیر ہے۔

تزکیہ واحسان وہ میدان ہے جہاں گفتار کی گنجائش کم سے کم ہوتی ہے۔لہذا ایک ایسے

طالب علم کے لیے جس کا میدان صرف گفتار ہو، افکار کے بارے میں بات کرنا تو کسی حد تک آسان ہے۔ لیکن کردار اور وہ بھی قلبی کردار اور دلی احساسات کے بارے میں بات کرنا بہت مشکل ہے۔ اس لیے میری یہ گفتگو صرف ان تحریروں تک منحصر ہو گی جو اس موضوع کے جید ترین اہل علم نے مرتب کی ہیں اور جو مشرق و مغرب میں، دنیائے اسلام کے قدیم و جدید ادوار میں، اس میدان کے فارس اور شاہسوار سمجھے گئے ہیں، جن کی تحریریں، جن کے نتائج فکر اور جن کے خیالات نے انسانوں کی بہت بڑی تعداد کو متاثر کیا ہے، اور آج بھی ان کے افکار و خیالات، نہ صرف مشرق میں بلکہ مغرب میں بھی نہایت اہمیت اور دلچسپی کے ساتھ پڑھے جا رہے ہیں اور انسانوں کی روز افزوں تعداد کو متاثر بھی کر رہے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ اس مضمون کے مشکل ہونے کا ایک سبب اور بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ اس میدان میں جہاں اسلام کے جید ترین مفسرین اور ترجمانوں نے اپنے غور و فکر، مطالعہ اور تجربہ کے نتائج مرتب فرمائے، وہاں اس موضوع کی اصطلاحات کو بعض حضرات نے غلط مفہوم بھی دیا، کچھ لوگوں نے اخلاص سے، لیکن کم فہمی سے ایسا کیا۔ کچھ لوگوں نے اخلاص اور بدفہمی سے، اور کچھ لوگوں نے بدنیتی اور غلط عزائم سے غلط نتائج نکالنے کے لیے ان اصطلاحات کا غلط استعمال بھی کیا۔ ان اصطلاحات کا غلط استعمال کرنے سے ایسے بدنیت اور بدعقیدہ لوگوں کا مقصد بعض ایسے مقاصد کی تکمیل تھا جو اسلام یا شریعت کے مقاصد نہیں تھے۔ چنانچہ باطنیوں، قرامطہ اور اسمٰعیلی مبلغین نے وسیع پیمانہ پر یہ کام کیا اور اصطلاحات تصوّف کے پردہ میں اپنے خیالات سادہ لوح مسلمانوں میں پھیلا دیے۔ ان دو بڑی مشکلات کے باوجود میری کوشش ہو گی کہ تزکیہ و احسان کے موضوع پر اسلامی تاریخ کے جید ترین اہل علم اور اس میدان کے مستند ترین ترجمانوں نے جو لکھا ہے اس کا خلاصہ آپ کے سامنے پیش کر دیا جائے۔

سب سے پہلی بات جو اکابر صوفیہ نے انسان کی اصلاح اور تربیت کے ضمن میں محسوس کی اور جس کو انھوں نے انسانوں کی داخلی اصلاح میں پیش نظر رکھنا ضروری سمجھا وہ یہ ہے کہ انسان کا وجود ایک نہایت جامعیت رکھنے والا وجود ہے۔ اللہ کی تمام مخلوقات میں انسان وہ واحد مخلوق ہے جس کے بارے میں ارشاد فرمایا گیا کہ اس میں اللہ نے اپنی روح پھونکی۔ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِيْ۔ اور اس کو اپنے Image پر پیدا کیا۔ اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی

صُورتہ ۔ یہاں صورت سے کیا مراد ہے، روح سے کیا مراد ہے؟ اس کی بہت سی تفسیریں اور تعبیریں ہوئی ہیں۔ لیکن ان تمام تفسیروں اور تعبیروں میں جو بات قدر مشترک ہے وہ یہ ہے کہ انسان کا وجود اتنا پیچیدہ اور اتنا غیر معمولی ہے کہ کائنات میں کسی اور مخلوق کا وجود اتنا پیچیدہ اور غیر معمولی نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کو کما حقہ سمجھنا جتنا مشکل ہے دوسری مخلوقات کو سمجھنا اتنا مشکل نہیں ہے۔

خالق کائنات کے بعد کائنات کا سب سے محترم وجود انسان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کے مختلف پہلوؤں پر اور انسانی زندگی کے مختلف گوشوں پر فلاسفہ اور مفکرین ہزار ہا ہزار سال سے غور کرتے چلے آرہے ہیں۔ لیکن آج تک کوئی یہ نہیں کہہ سکا کہ فلاں نظام فکر نے یا فلاں فلسفی یا فلاں فلسفہ نے انسان کو اس طرح سمجھ لیا ہے جس طرح کہ سمجھنے کا حق ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ مفکرین اسلام نے لکھا تھا کہ جو شخص اپنے آپ کی معرفت حاصل کرلے اس کے لیے اللہ کی معرفت حاصل کرنا مشکل نہیں ہے۔ من عرف نفسه فقد عرف ربه ۔ اگر چہ اس جملے کو بھی غلط تعبیر کا نشانہ بنایا گیا، لیکن یہ جملہ کہنے والوں کا مقصد صرف اتنا ہی تھا کہ انسان کا وجود انتہائی غور وخوض کا متقاضی ہے، اس کی حقیقت اور کنہ کو جاننے کے لیے بہت غیر معمولی غور و فکر کی ضرورت ہے اور جب اپنی ذات اور دیگر حقائق کائنات میں وہ غور وفکر کرنے کا انسان عادی ہو جائے ، تو خالق کائنات کی عظمت کا احساس ہونے لگتا ہے اور اللہ رب العزت کی قدرت وعظمت کے لامحدود اور لامتناہی ہونے کا کسی حد تک اندازہ اس کو ہوسکتا ہے۔

قرآن مجید سے پتا چلتا ہے کہ انسان کی تمام سرگرمیوں کا دارو مدار، کامیابی اور ناکامی دونوں صورتوں میں، اس کے قلب کے استقرار اور روح کی پاکیزگی پر ہے۔ انسان کے قلبی احساسات اور روحانی جذبات وعواطف اس کی زندگی کو کامیاب بھی بناتے ہیں اور ناکام بھی بنا سکتے ہیں۔ اگر یہ جذبات اور احساسات صحیح خطوط پر کام کر رہے ہوں تو انسانی زندگی کامیاب رہتی ہے اور اگر یہ جذبات واحساسات صحیح خطوط پر کام نہ کر رہے ہوں تو انسانی زندگی تمام ظاہری اور مادی کامیابیوں کے باوجود، تمام وسائل کی بہتات اور اسباب کی فراوانی کے باوجود، ناکام ہوسکتی ہے اور ہزاروں مرتبہ ناکام ہوئی ہے۔

یہ وہی بات ہے جس کو ایک مشہور حدیث میں حضور علیہ السلام نے یوں بیان فرمایا ہے کہ

الا ان فی الجسد مضغة ان صلحت صلح الجسد کلہ و ان فسدت فسد الجسد کلہ الا وھی القلب کہ انسان کے جسم میں گوشت کا ایک ٹکڑا ایسا ہے کہ اگر وہ درست رہے تو پورا جسم درست رہتا ہے، اور اگر وہ خراب ہو جائے اور بگڑ جائے، یا فاسد ہو جائے تو پورا جسم خراب اور فاسد ہو جاتا ہے۔ بلا شبہ طبی اور طبعی مفہوم میں بھی یہ بات درست ہے۔ لیکن یہاں ارشاد گرامی کا مقصد کسی طبی یا طبعی مفہوم میں یہ بات کہنا نہیں ہے، بلکہ ارشاد گرامی کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی فلاح و بہبود کی اصل بنیاد اس کے قلب کی گہرائیوں میں پیدا ہوتی ہے۔ تبدیلی اچھی ہو یا بُری وہ سب سے پہلے انسان کے قلب کی گہرائیوں میں جنم لیتی ہے اور جو چیز قلب کی گہرائیوں میں جنم لیتی ہے وہ انسان کو اور انسان کے حوالی اور ماحول کو متاثر کرتی ہے۔

اس مضمون کو قرآن مجید میں ایک اور آیت میں انتہائی بلیغ انداز میں اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِھِمْ کے الفاظ میں بیان کیا ہے۔ اس کا سادہ سا مفہوم یہ ہے کہ جب تک انسان کے نفس کی گہرائیوں میں کوئی خرابی پیدا نہ ہو تو آفاق اور ماحول میں خرابی پیدا نہیں ہوتی۔ یہ اللہ تعالیٰ کے عدل کے خلاف ہے کہ انسانوں کے کسی نقص کے بغیر، انسانوں کی کسی کوتاہی کے بغیر، وہ ان کے نظام اور ان کے ماحول میں فساد پیدا ہو جانے کی اجازت دے۔ دراصل انسان خود اپنے ماحول میں خرابی پیدا کرتا ہے اور خرابی کا آغاز سب سے پہلے اس کے اندر دل کی گہرائیوں میں ہوتا ہے۔

قرآن مجید میں رسول اللہ ﷺ کے جو چار بڑے فرائض بتائے گئے ہیں، ان میں سب سے پہلا فریضہ قرآن مجید کی آیات لوگوں تک پہنچانا اور پڑھ پڑھ کر ان کو بتانا ہے۔ اس اہم فریضہ کے بعد آپ کی ایک بڑی ذمہ داری یزکیھم بھی ہے یعنی آیات قرآنی انسانوں تک پہنچانے کے ساتھ ساتھ یہ پیغمبر انسانوں کا تزکیہ بھی کرتے ہیں اور اندر سے انسانوں کی روحانی اصلاح بھی فرماتے ہیں۔ روحانی اصلاح کا یہ کام محض کسی ظاہری یا سرسری تربیت سے تعلق نہیں رکھتا، بلکہ یہ ایک ہمہ گیر کاوش کا ایک حصہ ہے۔ وہ ہمہ گیر کاوش جس میں انسانوں کے ذہن اور فکر کی اصلاح بھی ہو، جس کے نتیجہ میں ان کا باطن ان کے ظاہر سے ہم آہنگ ہو جائے۔ ظاہر میں باطن کی جھلک پیدا ہو، اور ظاہر کی خوبیاں اس کے باطن میں منعکس ہوتی

ہوں۔ اگر انسان کے ظاہر اور باطن میں تعارض ہے تو یا ظاہر غلط رخ پر گامزن ہے یا باطن غلط راہ پر چل رہا ہے، یا دونوں غلط کار ہیں۔

یہ بات کہ انسان کو روحانی بلندی اور قلبی پاکیزگی کیسے حاصل ہو یہ تمام بڑے بڑے مذاہب کی ترجیحی دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ تمام بڑے بڑے مذاہب کی سرگرمیوں میں ایک بڑا میدان انسانوں کی باطنی اور اندرونی اصلاح بھی رہا ہے۔ اس موضوع پر مذاہب عالم کے بڑے بڑے مفکرین نے ہزاروں برس غور کیا ہے کہ انسان کی روحانی تربیت کس طرح کی جائے، اور اندر سے اس کی اصلاح کیسے کی جائے۔ مسیحیت، بدھ مت اور ہندو مت، یہ تین بڑے بڑے مذاہب اس کوشش میں بہت نمایاں ہیں۔ ان تینوں مذاہب کے ہاں mysticism یعنی باطنیت یا داخلیت کی روایت اتنی طویل اور اتنی گہری ہے کہ اس نے وقت کے ساتھ ساتھ ایک پیچیدہ فلسفہ کی شکل اختیار کر لی۔ ایک متبادل اور متوازی نظام کے طور بالآخر یہ فلسفیانہ روایت خود مذہب کے بالمقابل آ گئی۔ اس فلسفیانہ روایت نے روحانیت کے نام پر تفلسف کو فروغ دیا، روحانیات کی ترقی کے نام پر حقائق سے فرار کی راہ اپنائی، مذہب کی روح پر عملدرآمد کے بہانہ مذہبی احکام سے بچنے کا راستہ فراہم کیا۔

یہاں اس فلسفہ کے حسن وقبح کی تفصیل میں جانا مقصود نہیں۔ لیکن اس طویل روایت کے وجود سے یہ اندازہ ضرور ہو جاتا ہے کہ انسانوں کی باطنی اصلاح اور روحانی کردار سازی صرف اسلام کا نہیں بلکہ اسلام سے پہلے بھی مختلف مذاہب میں بہت اہمیت کا حامل مضمون سمجھا گیا۔

قرآن مجید نے جا بجا ان کاوشوں پر تبصرہ کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ یہ کاوشیں کیوں ناکام ہوئیں۔ ان کاوشوں میں ناکامی کے اسباب وعناصر کیا تھے اور جن اسباب وعوامل سے یہ کاوشیں ناکام ہوئیں ان اسباب وعوامل سے مسلمان کیسے بچ سکتے ہیں۔ یہودیوں کے بارے میں قرآن مجید میں بتایا گیا کہ ان کا زور ظواہر پر زیادہ رہا ہے۔ ظواہر پر زور کی وجہ سے باطنی اصلاح اور حقائق اموران کی نظروں سے اوجھل ہو گئے۔ یہ افراط وتفریط کی ایک مثال ہے۔ مسیحیت میں اس کے ردعمل کے طور پر ظواہر سے صراحتاً اظہار براءت کیا گیا۔ روز اوّل سے ہی ظواہر کو منسوخ کر دیا گیا۔ سینٹ پال نے تورات کے قانون ہی کو سرے سے منسوخ کر دینے سے اپنے کام کا آغاز کیا۔ اور یوں ظواہر شریعت سے قطع تعلق کا فیصلہ پہلے ہی دن کر لیا۔ پھر

روحانیت کے نام پر مسیحیت میں ایک تفلسف آ گیا۔ جب ظواہر اعمال سے تعلق ختم ہو گیا تو شریعت کے ظاہری مظاہر ایک ایک کر کے ختم کر دیے گیے۔ قانون شریعت کو پہلے دن منسوخ کر دیا گیا، محض نری روحانیت جس کی کوئی ٹھوس عقلی اور مضبوط علمی بنیاد نہ ہو انسانوں کے لیے کوئی قابل ذکر رہنمائی نہیں فراہم کر سکتی تھی۔ اس لیے لامحالہ اس کو ایک فلسفہ بننا پڑا اور اس تفلسف کا نام مسیحیت کی دنیا میں روحانیت یا mysticism قرار پایا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ دین کا یہ روحانی پہلو زندگی اور خود دین کے دوسرے تمام پہلوؤں سے دور ہوتا چلا گیا۔ آخر کار دونوں میں کسی قسم کی ہم آہنگی باقی نہ رہی۔ اس پوری صورت حال کا نتیجہ یہ نکلا کہ دین کے ظاہری اور داخلی پہلوؤں کے درمیان جو تکمیلیت یا تکامل کی کیفیت ہونی چاہیے تھی، ایک دوسرے کی تکمیل کرنے کا جو رجحان ہونا چاہیے تھا، وہ پہلے دن سے ختم ہو گیا۔

قرآن مجید نے روحانی پاکیزگی اور قلب کی صفائی کا جو درس دیا ہے، جس کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت احادیث نبوی ﷺ میں کی گئی ہے، اس میں پہلے دن سے اس بات کا اہتمام موجود ہے کہ ظاہری احکام اور شریعت کے باطنی مقاصد کے درمیان ایک توازن اور تکمیلیت کا رنگ برقرار رہے۔ جتنی تبدیلی ظاہر میں آئے وہ ایک حقیقی قلبی تبدیلی کی غماز اور ترجمان ہو۔ جتنی تبدیلی اندرون قلب اور روحانیات میں آتی جائے اس کا اظہار انسان کے طرز عمل میں انفرادی اور اجتماعی زندگی میں ہوتا چلا جائے۔ یہ بات اسلام کا ایک طرہ امتیاز قرار دی جا سکتی ہے، اور بہت سے دیگر امتیازات میں سے ایک امتیاز یہ بھی اسلام کو حاصل ہے کہ اسلام کی تعلیم میں قانون کی پابندی اور ظواہر شریعت سے وابستگی کو روحانی بلندی کا ذریعہ قرار دیا گیا اور روحانی بلندی کے عمل کو شریعت کے احکام سے وابستگی سے مشروط کر دیا گیا۔ اسلامی تاریخ میں جو شخص جتنا اونچا ولی تھا، جو شخص روحانیت کے جتنے اونچے درجے پر فائز تھا، وہ احکام شریعت کا اتنا ہی متبع اور ظواہر شریعت کا اتنا ہی پابند تھا۔ لہٰذا التزام شریعت اور تکمیل روحانیت یہ دونوں ایک ہی تعلیم کے دو پہلو ہیں۔ یہ دونوں ایک ہی کتاب ہدایت کے دو باب ہیں۔ ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں، دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام میں روحانی اور غیر روحانی سرگرمیوں میں وہ تفریق زیادہ نمایاں نہیں ہوئی جو دوسرے بہت سے مذاہب میں پائی جاتی ہے۔ اسلام کی رو سے بہت سے ایسے

معاملات جو دوسری جگہ خالص دنیاوی معاملات مانے جاتے ہیں، وہ اسلام میں روحانی رنگ اختیار کر لیتے ہیں، اگر وہ شریعت کی تعلیم کے مطابق خالص دینی جذبہ سے انجام دیے جائیں۔ اسی طرح ایسے خالص روحانی اعمال جو دوسرے مذاہب میں صرف روحانیت کے مظہر سمجھے جاتے ہیں، وہ اسلام میں انتہائی ناپسندیدہ ہو سکتے ہیں، روح مذہب سے دور قرار پا سکتے ہیں اگر وہ شریعت کے مقاصد سے ہٹ کر کیے جائیں۔ اس لیے اسلام کی تعلیم میں mundane یا profane اور religious یا spiritual کی تقسیم زیادہ معنویت نہیں رکھتی۔ یہ دونوں ایک ہی ہدایت نامہ کے دو پہلو ہیں اور دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں۔ تکملیت کا یہ رنگ واضح طور پر قرآن پاک کی ان آیات میں سامنے آتا ہے جن میں رسول علیہ کے فرائض بیان کیے گئے ہیں۔ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ايٰتِهٖ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ یعنی کتاب کے ساتھ ساتھ حکمت اور دانائی کی تعلیم، حکمت اور دانائی کے مقاصد اور بنیادوں کا کتاب اللہ اور حکمت سے رشتہ جوڑنا یہ پیغمبر کی تعلیم کا اور فرائض نبوت کا ایک بنیادی حصہ ہے۔

احادیث مبارکہ سے بھی اس تکملیت کے بہت سے گوشے سامنے آتے ہیں۔ جو حدیث اسلام کی ساری روحانیت کی بنیاد ہے، جس سے تزکیہ واحسان کے تمام دفتر شروع ہوتے ہیں، یہ وہ حدیث ہے جس کو حدیث احسان بھی کہا جاتا ہے اور حدیث جبریل بھی کہا جاتا ہے۔ یہ حدیث صحیح بخاری، صحیح مسلم اور حدیث کی کئی کتابوں میں بیان ہوئی ہے۔ اور جید صحابہ کرامؓ نے اس کو روایت کیا ہے۔ رسول اللہ علیہ اپنی محفل میں تشریف فرما تھے۔ چاروں طرف صحابہ کرام بیٹھے ہوئے تھے، یہ سیدنا عمر فاروقؓ کی روایت ہے، صحیح بخاری کے الفاظ ہیں: إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر ایک شخص اچانک نمودار ہوا، جس کے کپڑے انتہائی سفید اور بال انتہائی سیاہ تھے۔ ولا يعرفه منا احد ہم میں سے کوئی اسے جانتا نہیں تھا۔ اس بات کی خاص اہمیت یوں ہے کہ اگر وہ مدینے کا کوئی باشندہ ہوتا تو ہم سب اسے جانتے ہوتے۔ مسافر ہوتا اور باہر سے سفر کر کے آیا ہوتا تو شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر نہ ہوتا۔ لباس، چہرہ اور بال گرد آلود ہوتے۔ علامات سفر اس کے جسم اور لباس سے ظاہر ہوتیں۔ ظاہر ہے کہ جو مسافر اونٹ یا گھوڑے پر سوار ہو کر ریگستان میں ایک مہینہ سفر کر

کے آئے گا اس کا لباس بھی میلا کچیلا اور گرد آلود ہوگا۔ چہرہ بھی گرد آلود ہوگا، اور اس کے بال بھی گرد آلود ہوں گے۔ شہر کا ہوتا تو ہم اسے جانتے ہوتے۔ ہم اسے جانتے بھی نہیں تھے اور سفر کر کے آیا ہوا بھی معلوم نہیں ہو رہا تھا۔ حتیٰ جلس الی النبی ﷺ یہاں تک کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے پاس آ کر بیٹھ گیا۔ واسند رکبتیه الی رکبیته حضور ﷺ کے گھٹنوں سے گھٹنے ملا کر بیٹھا۔ اس میں سے ہر چیز قابل تعجب تھی۔ اس لیے کہ صحابہؓ اس طرح نہیں بیٹھتے تھے۔ احترام سے بیٹھتے تھے اور ذرا فاصلہ رکھ کر بیٹھتے تھے۔ پھر کہا کہ میں کچھ سوالات پوچھنا چاہتا ہوں۔ آپ جوابات دیں۔ اخبرنی عن الاسلام (اسلام کیا ہے؟ اس کے بارہ میں مجھے بتایئے) حضور ﷺ نے بتایا کہ اسلام کے یہ اعمال اور یہ ارکان ہیں۔ پوچھنے والے نے کہا صدقت۔ آپ صحیح کہتے ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ فرماتے ہیں: فعجبنا له یسئله ویصدقه۔ ہمیں اس پر تعجب ہوا کہ سوال بھی کر رہا ہے اور تصدیق بھی کرتا ہے۔ اگر سوالوں کے جوابات معلوم تھے، تو پوچھے کیوں، اور اگر جوابات معلوم نہیں تھے تو تصدیق کیوں اور کس بنیاد پر کی۔ سوال جواب کے اس سلسلہ مین اجنبی نے اہم سوال تین پوچھے۔ ایک پوچھا کہ اسلام کیا ہے؟ جس کے جواب میں حضور ﷺ نے اسلام کے اعمال اور ارکان کا ذکر فرمایا، پانچ ارکان، یعنی کلمہ شہادت اور چاروں عبادات کا ذکر فرمایا۔ یعنی ظاہری احکام کو بیان فرمایا۔ ایمان کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے عقائد بیان فرمائے۔ پھر پوچھا وما الاحسان ؟ احسان کیا ہے؟ جو تین حصے شریعت کے میں نے پہلے روز کی گفتگو میں عرض کیے تھے وہ تینوں اس حدیث میں موجود ہیں۔

جب احسان کا سوال کیا تو اسے جواب ملا۔ الاحسان ان تعبد الله کانک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک یعنی احسان یہ ہے کہ تم اللہ کی عبادت اس طرح کرو کہ گویا تم اس کو دیکھ رہے ہو، اس لیے کہ اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تو تمہیں دیکھ رہا ہے۔ یہ یقین اور حضوری کا یہ کامل شعور پیدا کرنا ہی تزکیہ و احسان کا سب سے بڑا مقصد ہے۔ اس شعور کو پیدا کرنے کے لیے طویل تربیت درکار ہے، پھر اس کو برقرار رکھنے کے لیے مسلسل جدوجہد کرنا پڑتی ہے۔

یہ احساس جب مکمل طور پر بیدار ہو جائے اور انسان ہر وقت اور ہر لمحہ اپنے دل کی

گہرائیوں سے یہ محسوس کرتا رہے کہ میں مسلسل اللہ کی نظروں میں ہوں، اللہ تعالیٰ کی چشم بینا مسلسل مجھے دیکھ رہی ہے تو اس سے یقین وایمان کی کیفیت ہی اور ہو جاتی ہے۔ اس شعور اور یقین کے ساتھ جب عبادت انجام دی جائے گی تو اس کی کیفیت ہی کچھ اور ہو گی۔ اس کیفیت کو احسان کہتے ہیں۔ اس کیفیت کا اصل اور معیاری درجہ تو یہ ہے کہ انسان چشم عقیدت سے، چشم ایمان سے اور چشم بصیرت سے اللہ کو دیکھ رہا ہو۔ حقائق خداوندی کا ادراک کر رہا ہو۔ لیکن اگر ادراک کی سطح وہ نہ ہو تو کم از کم یقین کی اتنی سطح ہونی چاہیے کہ انسان یہ محسوس کرے کہ میں مسلسل اللہ کی نظروں میں ہوں۔ یہ احساس اسی وقت ہو سکتا ہے جب دلوں کی صفائی اور روحانی پاکیزگی ایک خاص سطح پر پہنچ گئی ہو۔ نفوس کا تزکیہ اتنا ہو چکا ہو کہ انسان کے دل میں غلط خیالات اور احساسات پیدا نہ ہوں۔ یہ بات کہ ظاہر میں تو نماز ادا ہو رہی ہے اور ذہن میں بنک بیلنس کا حساب ہو رہا ہے، یا بظاہر تو قیام اور قعود کے ارکان ہیں، اور در حقیقت ملازمت کی مراعات اور شرائط کا تعین ہو رہا ہے۔ یہ رویہ اس احساس حضوری کے خلاف ہے۔ اس طرح کے اور بھی بہت سے معاملات ہو سکتے ہیں جہاں خالص عبادت میں دنیاوی آلائشیں شامل ہو جاتی ہوں۔

جب کسی انسان کے اخلاق کی اصلاح ہو چکی ہو اور اس کی اخلاقی تربیت کی سطح مطلوبہ معیار تک پہنچ چکی ہو تو اس کے اثرات لامحالہ انسان کے رویہ اور طرز عمل میں ظاہر ہوتے ہیں۔ دوسرے انسانوں سے روابط کے معاملے میں اور خالق کائنات کے ساتھ اپنے تعلق بارے میں انسان کا رویہ تبدیل ہونے لگتا ہے۔ جب یہ تینوں تقاضے پورے ہو جاتے ہیں۔ یعنی صفاء قلبی بھی، تزکیہ نفوس بھی اور پاکیزگی اخلاق بھی تو ان سب کے مجموعی نتیجے کے طور پر وہ کیفیت سامنے آ جاتی ہے جس کو حدیث میں احسان کے لفظ سے یاد کیا گیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے مبارک دور میں آپؐ کے صحابہ کرامؓ آپ کی تربیت سے اس مقصد کو حاصل کر لیا کرتے تھے۔ صحابہ کرامؓ کے بارہ میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ ان میں سب کا روحانی درجہ اور مقام و مرتبہ ایک ہی تھا، یا تربیت کے اعتبار سے، یا تزکیہ کے اعتبار سے سب صحابہ ایک ہی درجہ پر فائز تھے۔ اس سے کوئی بھی اختلاف نہیں کر سکتا کہ صحابہ کرام میں جو درجہ حضرت ابوبکر صدیقؓ کو حاصل تھا وہ دوسروں کا نہیں تھا۔ یہ ایک طے شدہ امر ہے کہ جو درجہ

بقیہ خلفائے ثلاثہ کا تھا یا عشرہ مبشرہ کا تھا وہ بہت سے دوسرے صحابہ کرامؓ کا نہیں تھا۔ پھر صحابہ کرامؓ میں کچھ اصحاب وہ بھی تھے جن کو براہ راست رسول اللہ ﷺ کی تربیت میں رہنے کا اتفاق نہیں ہوا۔ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی صرف زیارت کی اور صرف مختصر ملاقات میں آپ کے دست مبارک پر اسلام قبول کیا، اور اس کے بعد اپنے اپنے علاقوں کو واپس چلے گئے اور تربیت کے لیے ان کو دوسرے صحابہ کرامؓ کے زیرِ راہنمائی کام کرنا پڑا۔ اس لیے تربیت کے مدارج میں اور اس صفاء قلبی کے مراتب میں جس طرح کا فرق حضرات صحابہ کرام کے مابین پایا جاتا تھا وہ آئندہ بھی اہل ایمان کے درمیان موجود رہے گا اور ہمیشہ رہے گا۔

یہ بات کہ ہر شخص کو ہر وقت مزید بہتر سے بہتر درجات و مراتب کے حصول کے لیے کوشش کرنی چاہیے اسلامی روحانیات کی تاریخ میں ایک امتیازی ہدف کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ بات صحابہؓ کے زمانے میں بھی عام تھی۔ صحابہ کرامؓ وقتاً فوقتاً اس ضرورت کا احساس کیا کرتے تھے کہ ایمان میں مزید شدت اور یقین میں مزید پختگی کے حصول کے لیے کچھ اضافی اقدامات کی ضرورت ہے۔ رسول اللہ ﷺ جب تک حیات تھے صحابہ کرامؓ اس مقصد کے حصول کے لیے آپ کی مجلس میں جایا کرتے تھے اور روحانی تربیت اور مقامات کی مزید بلندیوں پر فائز ہو کر آیا کرتے تھے۔ یہ مشہور واقعہ ہم سے ہر ایک نے پڑھا اور سنا ہے کہ ایک مشہور صحابی حضرت حنظلہؓ ایک مرتبہ گھر سے پریشانی کے عالم میں نکلے، راستے میں دیکھا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ تشریف لے جا رہے ہیں۔ حضرت صدیقؓ نے ان کے چہرہ پر پریشانی کے آثار دیکھ کر پوچھا کہ حنظلہؓ کہاں جا رہے ہو، جواب دیا کہ مجھے تو لگتا ہے کہ میں منافق ہو گیا ہوں، پوچھا کیا بات ہے۔ بتایا کہ جب حضور ﷺ کی محفل میں ہوتا ہوں تو رنگ اور ہوتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے دیکھ رہا ہے اور میں اس کو دیکھ رہا ہوں۔ لیکن جب گھر واپس جاتا ہوں، دوکان، کاروبار، تجارت، اور گھر بار کی مصروفیت میں رہتا ہوں تو اس وقت یہ کیفیت نہیں رہتی۔ گویا دونوں کیفیات میں یہ فرق ان کو نفاق کا ایک شعبہ محسوس ہوا۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا کہ یہ کیفیت تو مجھے بھی محسوس ہوتی ہے۔ اگر یہ نفاق ہے تو بڑی بُری بات ہے۔ چلو چل کر حضور ﷺ سے پوچھتے ہیں۔ دونوں حضرات نے آ کر بارگاہ رسالت میں مسئلہ بیان کیا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تسلی دی اور فرمایا کہ یہ کوئی نفاق نہیں ہے بلکہ یہ ایک فطری

امر ہے۔ اس واقعہ سے یہ ضرور اندازہ ہوتا ہے کہ روحانی درجات میں کمی بیشی کے احساسات صحابہ کرامؓ کو بھی پیش آیا کرتے تھے اور روحانی مراتب میں مزید بہتری کی ضرورت حضرات صحابہ کے حلقوں میں بھی وقتاً فوقتاً محسوس کی جاتی تھی۔

رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد صحابہ کرامؓ ایک دوسرے کی مجلس سے استفادہ کیا کرتے تھے۔ یہ مثالیں کتب حدیث میں ملتی ہیں کہ ایک صحابی نے دوسرے صحابی سے فرمایا: اجلس بنا نؤمن ساعة یعنی آؤ تھوڑی دیر ایک ساتھ بیٹھو، تاکہ اس طرح ساتھ بیٹھ کر ہم اپنے ایمان کو تازہ کر سکیں، یہ بات صحابہ کرامؓ ایک دوسرے سے کہا کرتے تھے۔ اس لیے جب تک صحابہ کرامؓ زندہ رہے اس وقت تک ان کا خاص طور پر کبار صحابہ کرامؓ کا وجود ایک پارس پتھر تھا، جو ان میں سے کسی کے جتنا قریب آیا وہ اتنا ہی چمک گیا، لیکن وقت کے ساتھ ساتھ جہاں کبار صحابہ دنیا سے رخصت ہوتے گئے وہاں بڑے پیمانہ پر دنیاوی سہولتوں اور مادی آسائشوں کو بھی فروغ ہوا۔ دنیاوی اسباب اور جاہ و جلال میں بھی اضافہ ہوا۔ مال و دولت کی کثرت کی وجہ سے ایسے حالات بھی پیدا ہوئے جن میں انسان سے بعض اوقات اعلیٰ و ارفع روحانی مدارج اور اخلاقی پاکیزگی کے بلند مقاصد سے بہ تقاضائے بشری صرف نظر ہو سکتا ہے۔ ان حالات میں ایک مکمل اور جامع نظام تربیت کی ضرورت پیش آئی۔ مکمل اور جامع نظام تربیت کے لیے پہلے مرحلہ کے طور پر ان تمام ہدایات اور راہنمائی کو مدون کیا جانا ضروری تھا جو رسول اللہ ﷺ کے ذریعے، صحابہ کرامؓ کے ذریعے اور اکابر تابعین کے ذریعے سامنے آئی تھی۔ فن تفسیر مرتب ہوا، علم حدیث مرتب ہوا، فقہ مرتب ہوئی، کلام مرتب ہوا، تو تزکیے اور تربیت کا نظام مرتب ہونے میں کیا چیز مانع تھی۔ چنانچہ اکابر محدثین نے زہد، رقاق، ترغیب و ترہیب اور روزمرہ کے اوراد و اذکار کے موضوعات سے متعلق احادیث کے مجموعے تیار کیے۔ یہ علم تصوف کی تدوین کی طرف پہلا قدم تھا۔ جلد ہی تزکیہ اور تربیت کے آداب بھی مرتب ہوئے۔

جب کوئی چیز فنی طور پر مرتب ہوتی ہے، جب کسی علم کے حقائق کو علمی اعتبار سے مرتب کیا جاتا ہے تو اس علم کے حقائق و تصورات کو دوسرے علوم کے حقائق و تصورات سے ممیز کرنے کے لیے اصطلاحات خود بخود سامنے آجاتی ہیں۔ اصطلاحات علم تفسیر میں بھی سامنے آئیں۔ علم تفسیر کی اصطلاحات صحابہؓ کے زمانے میں نہ تھیں۔ علم حدیث کی بہت سی اصطلاحات صحابہؓ اور

تابعین کے زمانے میں نہیں تھیں۔ یہی حال فقہ اور علم کلام کی اصطلاحات کا ہے یہ سب اصطلاحات بعد میں وجود میں آئی ہیں۔ تصور پہلے سامنے آتا ہے، حقیقت پہلے وجود میں آتی ہے اصطلاحات بعد میں بنتی ہیں۔ اس لیے تمام علوم وفنون کی اصطلاحات کو نظر انداز کر کے صرف تصوف یا تربیت کی اصطلاح کے بارے میں یہ کہنا کہ چونکہ فلاں اصطلاح حضور ﷺ کے زمانے میں نہیں تھی لہذا وہ تصور جس کی وہ اصطلاح نشان دہی کرتی ہے وہ تصور بھی غیر اسلامی ہے، درست نہیں ہے۔ اگر کسی اصطلاح کا نیا ہونا کسی تصور کے ناقابل قبول ہونے کے لیے کافی دلیل ہے تو اس کی زد اسلامی علوم وفنون میں ہر علم پر پڑے گی۔

دوسری بات جو بہت سے حضرات کو غلط فہمی میں ڈالتی ہے وہ بعض متصوفین کے ایسے بیانات ہیں جو اسلامی نقطہ نظر سے قابل قبول نہیں ہیں۔ تزکیہ اور تصوف کے وسیع ذخائر میں ایسے بیانات بھی ملتے ہیں جو شریعت کی تعلیم، روایات یا روح سے متعارض ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ علم تزکیہ یا علم احسان کا ایسے بیانات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ان میں سے بیشتر بیانات کی نسبت بھی مختلف بزرگوں کی طرف مشکوک ہے۔ ایسے کمزور بیانات مفسرین کے ہاں بھی کثرت سے ملتے ہیں۔ بہت سے مفسرین نے اسرائیلی روایات تفسیروں میں نقل کردی ہیں جو قابل قبول نہیں ہیں۔ علم حدیث کی تاریخ، وضع حدیث کے فتنہ اور وضاعین کی دسیسہ کاریوں سے مانوس ہے۔ تاریخ حدیث کا ہر طالب علم فتنہ وضع حدیث کی تفصیلات سے کسی نہ کسی حد تک واقف ہے۔ فقہائے کرام اور علمائے اصول اگرچہ بڑی حد تک اس سے بچے رہے، لیکن ان میں بھی بعض حضرات نے چند ایسے مباحث اور مسائل اٹھائے جن کا براہ راست تعلق فقہ، اصول فقہ اور شریعت سے نہیں تھا۔ یہی حال فلاسفہ کا ہے، فلاسفہ کے نام سے جہاں بہت سے صحیح الخیال اور متوازن قسم کے لوگ سامنے آئے وہاں بعض غلط قسم کے لوگ، زندیق اور ملحدین بھی سامنے آئے۔

اس لیے رطب و یابس کے اس مجموعہ میں کسی چیز کو سمجھنے کا یا جاننے کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کو اس کی اصل بنیادوں کی روشنی میں اور مستند ترین اور جید ترین شارحین کی تحریروں کی روشنی میں سمجھا جائے۔ جن حضرات نے تزکیہ اور احسان کے میدان میں شریعت کے احکام اور تعلیم کو مکمل طور ملحوظ رکھا اور تمام متعلقہ تصورات اور اصطلاحات کی وہ تعبیریں اور تفسیریں کیں جو

شریعت کے مقاصد کی تکمیل کرتی ہوں اور شریعت کی تعلیم کے لحاظ سے قابل قبول ہوں، تصوّف کو سمجھنے کے لیے ایسے ہی مستند اہل علم کے کلام اور پیغام سے استفادہ کیا جانا چاہیے۔ تزکیہ اور روحانیات کے باب میں جو کچھ جید اہل علم وتقویٰ نے کہا ہے اسی کو اسلامی نقطہ نظر کا مستند ترجمان اور قابل قبول نمائندہ قرار دیا جانا چاہیے۔ امام غزالی، شیخ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف کے مصنف، علامہ ابن قیم، مجدد الف ثانی، علامہ عبدالوہاب شعرانی، حضرت علی ہجویری جیسے بزرگ ہی تصوف کے اصل نمائندہ اور ترجمان ہیں۔ یہاں شہاب الدین سہروردی کے نام سے غلط فہمی نہ پیدا ہونی چاہیے۔ اس نام کے دو افراد ہیں۔ ایک فلسفی تھے جن کے بارے میں ان ہی کے زمانہ کے کچھ لوگوں کا خیال تھا کہ ان کے خیالات خلاف اسلام ہیں اور ان کی تحریروں میں اسلام سے انحراف کیا گیا ہے۔ اس زمانے کی حکومت نے انہیں الحاد اور زندقہ کے جرم میں سزائے موت دے دی تھی۔ یہ شہاب الدین سہروردی مقتول جو فلسفہ اشراق کے بانی تھے یہ ان شہاب الدین سہروردیؒ سے مختلف ہیں جو مشہور سلسلہ تصوف کے بانی تھے۔ جن سے حضرت خواجہ بہاء الدین زکریا ملتانیؒ کا تعلق تھا جو ہمارے برصغیر کے اکابر صوفیاء میں سے تھے۔ حضرت شیخ علی ہجویری وہ ہیں جن کی کتاب کشف المحجوب بہت مشہور ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ شیخ احمد سرہندی کے مکتوبات پوری تاریخ تصوف میں بہت نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ برصغیر کے شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور شاہ ولیؒ اللہ محدث دہلوی کا درجہ بھی روحانیت اور تزکیہؑ واحسان کے میدان میں بہت اونچا ہے۔ یہ اور ان جیسے دوسرے حضرات وہ ہیں جنھوں نے قران وسنت کی اصل تعلیم کو سامنے رکھتے ہوئے روحانی تزکیہ اور اخلاقی تربیت کے اصول بیان کیے ہیں۔ ان حضرات نے تصوف کی اصطلاحات کی جو تعبیریں اور تشریحیں کی ہیں وہ قرآن وسنت کی رو سے قابل قبول ہیں، ان تشریحات کی بنیاد رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے طرز تربیت پر ہے۔

بعض پرجوش ظاہر بینوں کا یہ استدلال اور اس پر اصرار کہ تصوف کا لفظ چونکہ صدر اسلام کی تاریخ میں رائج نہیں تھا لہذا تصوف کے نام سے جو کچھ موجود ہے وہ سارا کا سارا ناقابل اعتبار ہے، یہ کوئی علمی استدلال نہیں ہے۔ یہ اصطلاح اگر صحابہؓ کے زمانے میں نہیں تھی تو تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں وجود میں آچکی تھی۔ زاہد پشمینہ پوش کے لیے صوفی کی

اصطلاح تابعین کے آخری زمانے کے فوراً بعد رائج ہوگئی تھی۔ تابعین کا آخری زمانہ اور تبع تابعین کا زمانہ وہ ہے جب اللہ تعالیٰ نے بہت وسیع پیمانہ پر مسلمانوں کو دنیوی مال و دولت سے نوازا۔ بنی امیہ، بنی عباس کی بڑی بڑی عظیم الشان حکومتیں قائم ہوئیں۔ اور دنیاوی وسائل اور مادی اسباب کے اعتبار سے مسلمانوں پر طرح طرح کی نعمتوں کے دروازے کھل گئے۔ ہر قسم کی دولت کی فراوانی سے ایک طبقہ میں مادیت کا سیلاب آتا محسوس ہوا۔ اس مادیت کے سیلاب میں کچھ حضرات نے یہ محسوس کیا کہ اگر استغناء اور زہد کی تعلیم کو عام نہ کیا گیا، تو آگے چل کر لوگ بھول جائیں گے کہ شریعت میں زہد و استغناء کی تعلیم بھی تھی۔ شریعت میں توبہ اور انابت کی تعلیم بھی تھی، صحابہ کرامؓ میں بعض انتہائی مستغنی اور زاہد مزاج حضرات بھی تھے۔ اس لیے امت کی بعض سعید روحوں نے زہد و استغناء، توبہ اور انابت اور ذکر الٰہی کا سبق از سر نو یاد دلایا۔ انہوں نے زہد و استغناء کے اصولوں پر نہ صرف زبانی زور دیا، بلکہ اپنے طرز عمل سے بھی انتہائی سادگی کا ایک ایسا رویہ اختیار فرمایا جس کی حدود بعض ظاہر بینوں کو ترک دنیا سے ملتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس سادگی کے رویے کو اختیار کرنے والے ہر طرح کے حضرات تھے۔ ان میں بعض جید ترین اہل علم بھی شامل تھے، اور ایسے حضرات بھی شامل تھے جنہوں نے اپنے آپ کو صرف اخلاقی اور روحانی تربیت تک محدود رکھا۔ چونکہ یہ لوگ بہت سادہ کھانا کھاتے، موٹا جھوٹا کپڑا پہنتے، اس لیے یہ لوگ سادگی میں نمایاں ہوتے چلے گئے۔ سادہ اور موٹے کپڑے کی وہ قسم جو ان دنوں رائج تھی اس کو صوف کہا جاتا تھا۔ اس لیے بہت جلد صوف پہننے کے لیے تصوف کی اصطلاح بھی رائج ہوگئی۔ یعنی وہ شخص جو بتکلف اور بالارادہ صوف کا کپڑا استعمال کرتا ہے اور سادگی کو ایک طرز زندگی کے طور پر اپناتا ہے۔

لیکن تصوف کی اصطلاح کے یہ معنی نہیں ہیں کہ یہی وہ واحد اصطلاح تھی جو اس دور میں یا بعد کے ادوار میں استعمال ہوئی۔ اس کے لیے فقہ النفس کی اصطلاح بھی بعض اکابر اسلام نے استعمال کی ہے۔ الفقہ الاکبر میں حضرت امام ابوحنیفہؒ نے جہاں کلام کے مسائل سے بحث کی ہے وہاں روحانیات اور تزکیے کے مسائل کا بھی ذکر کیا ہے۔ فقہ القلب کی اصطلاح بھی بعض بزرگوں نے استعمال کی ہے۔ فقہ النفس اور فقہ الباطن کی اصطلاحات بھی استعمال ہوئی ہیں اور جیسا کہ کہا گیا ہے کہ **لا مشاحة فی الاصطلاح** کہ اصطلاح میں کوئی اختلاف نہیں

ہونا چاہیے۔اصل اہمیت عنوان کو نہیں مندرجات کو حاصل ہوتی ہے۔

تصوف کے مندرجات کیا ہیں؟ اگر وہ شریعت کے مطابق ہیں، اگر وہ شریعت کے مقصد کو پورا کر رہے ہیں، اگر ان کی وجہ سے شریعت کے احکام پر عمل کرنے کا ذوق وشوق پیدا ہوتا ہے، تو وہ بلاشک وشبہ شریعت میں مطلوب ہیں۔ عنوان فقہ النفس ہو یا فقہ باطن ہو، یا فقہ القلب ہو، یہ وہ چیز ہے جو شریعت میں مقصود اور مطلوب ہے۔ شریعت نے قلب کی اصلاح کے لیے جو تعلیم دی ہے۔اس کی علمی ترتیب ہی کا نام تصوف ہے۔

قرآن پاک میں اور حدیث میں ایک اہم مضمون بیان ہوا ہے اور مختلف انداز سے بیان ہوا ہے۔ شریعت نے بار بار یہ رغبت دلائی ہے کہ انسان اپنے آپ کو اللہ کے قریب کرے۔ اللہ سے ملاقات کے لیے اپنے کو تیار کرے۔اس قربت کو قرآن مجید نے مختلف مواقع پہ مختلف انداز سے بیان کیا ہے۔ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ ہم شہ رگ سے بھی زیادہ انسانوں کے قریب ہیں۔ یہ قربت جس کی قرآن مجید نے تعلیم دی ہے اس سے مراد یقیناً کوئی ظاہری یا مادی یا جسمانی قربت نہیں ہے۔ یہ ایک ایسے احساس اور شعور کا نام ہے یہ ایک ایسا شعور قربت ہے جس کو آپ روحانی قربت کہہ سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بعض احادیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی قربت کا سب سے اونچا درجہ جب حاصل کرتا ہے جو وہ حالت سجدہ میں ہو۔ قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ یہاں جس قرب کا ذکر ہے وہ بلا ریب روحانی اور شعوری قرب ہے۔

قرب کے ساتھ ساتھ قرآن پاک نے لقاء یا اللہ سے ملاقات کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے۔ مَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا جو شخص یہ خواہش اور آرزو رکھتا ہو کہ اللہ سے عزت و آبرو کے ساتھ ملاقات کرے تو پھر وہ عمل صالح بھی کرے۔ ایک اور جگہ ارشاد ہے: وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا ہر طرف منہ موڑ کر صرف اللہ کی طرف رخ کرلو، ہر کسی سے توڑ کر اللہ سے جوڑو۔ یہ اور اس طرح کی بے شمار آیات کسی جسمانی یا مادی مفہوم میں اللہ کے قرب کو بیان نہیں کرتیں۔ یہ ایک ایسے قرب کو بیان کر رہی ہیں جس کو ہم خالص روحانی یا شعوری قرب قرار دے سکتے ہیں۔

حدیث پاک میں ارشاد ہوا ہے: من احب لقاء الله احب الله لقائه جو اللہ سے

ملاقات کو پسند کرتا ہے اللہ تعالیٰ بھی اس سے ملاقات کو پسند کرتا ہے۔ یہ لقاء یا ملاقات کیا ہے؟ ظاہر ہے صحابہ کرامؓ نے، تابعین نے اور تبع تابعین نے اس لقاء اور قرب کے حصول کے لیے ہر ممکن کوشش کی۔ اس کوشش کی تفصیلات کو جاننا اور اس سے استفادہ کرنا بعد والوں کے لیے ناگزیر ہے۔ انہی تفصیلات کو جاننے، ان کو علمی انداز میں مرتب کرنے اور ان کی روشنی میں تربیت کے قواعد اور اصول مرتب کرنے ہی کو تصوف کو اصطلاح سے یاد کیا گیا۔ قرآن مجید نے اس قرب کے حصول کے لیے انسانوں کو اللہ کی طرف دوڑنے کی بھی تعلیم دی ہے۔

وسارعوا دوڑو فَفِرُّوٓا اِلَى اللّٰهِ ''دوڑ کر اللہ کی طرف جاؤ''۔

اگر اس دوڑ سے کوئی جسمانی دوڑ مراد نہیں ہے، اور یقیناً مراد نہیں ہے، تو یہ سوال لازماً پیدا ہوتا ہے کہ انسان اللہ کی طرف کیسے دوڑے؟ میں اگر اللہ کی طرف دوڑ کر جانا چاہوں تو مجھے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ کہاں سے دوڑوں اور دوڑ کر کہاں جاؤں۔ ظاہر ہے میں یہاں جس جگہ کھڑا ہوں، یہاں سے دوڑ کر جاؤں تو کہاں جا سکتا ہوں، اللہ تعالیٰ کسی متعین جگہ پر physical مفہوم میں تو موجود نہیں ہے کہ میں دوڑ کر وہاں چلا جاؤں اور بالفرض اگر اس کا جسمانی وجود کسی محدود جگہ میں مان بھی لیا جائے (جیسا کہ بعض ظاہر پرست اور سادہ لوح حضرات کا اصرار رہا ہے) تو میں دوڑ کر وہاں نہیں جا سکتا۔ لہٰذا یہاں دوڑنے سے مُراد اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ مادیات کی الائش سے بچ کر دوڑو، دنیا اور مال و جاہ کی محبت میں انغماس اور انہماک سے دوڑو، حیوانی جذبات اور خواہشات سے دوڑو۔ شہوانی جذبات اور بہیمیت سے دوڑ کر الگ ہو جاؤ، اور ایک ایسے رستے پر چل پڑو جہاں سے اللہ کا قرب حاصل ہو۔ اس کا یہی مفہوم ہے اس کے علاوہ اس جگہ اور کوئی مفہوم قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جب انسان دوڑنے کی اس راہ پر چل پڑتا ہے اور قرب الٰہی کا اعلیٰ اور برتر مرتبہ یا مرحلہ اس کا مقصود بن جاتا ہے تو پھر آخر کار ایک مرحلہ ایسا آنا چاہیے کہ اس کو قرب الٰہی کی مطلوبہ منزل حاصل ہو جائے۔ یہی وہ مرحلہ ہے جسے بعض صوفیاء کی زبان میں وصول کے لفظ سے یاد کیا گیا۔ یعنی اللہ تک وہ پہنچ گیا، اللہ کا قرب اسے حاصل ہو گیا اور جو منزل مقصود تھی وہ اس کو حاصل ہو گئی۔

قرآن پاک نے ایک آیت میں دو انتہائی بلیغ الفاظ استعمال کیے ہیں جن سے اصحاب تزکیہ اور اصحاب احسان نے دو بڑے اسالیب مستنبط کیے ہیں۔ ایک آیت مبارکہ ہے جس

میں ارشاد ہوا ہے کہ اَللّٰهُ يَجْتَبِيْٓ اِلَيْهِ مَنْ يَّشَآءُ وَيَهْدِيْٓ اِلَيْهِ مَنْ يُّنِيْبُ جس کو اللہ چاہتا ہے چن کر اپنا خاص کر لیتا ہے اور جو اس کی طرف واپس لوٹنا چاہتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو راستہ بتا دیتا ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں بعض اکابر تربیت نے لکھا ہے کہ وصول اور لقاء کے باب میں انسانوں کی دو قسمیں ہیں: کچھ حضرات تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو کسی راستے کو قطع کرنے یا بہت زیادہ محنت کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اللہ تعالیٰ خود ان کو چن لیتا ہے اور رحمت خداوندی اور فضل الٰہی سے اچانک یا بہت جلد ان کو قرب الٰہی حاصل ہو جاتا ہے۔ ان کے برعکس کچھ حضرات ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو اس راستہ میں بہت محنت کرنی پڑتی ہے اور طویل تربیت سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کی مشیت پر مبنی ہے کہ کسی کو محنت کے بغیر منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے اور کچھ کو تربیت کی کٹھن منزل سر کرنی پڑتی ہے۔ ان دونوں راستوں میں سے ایک کو اصطلاح میں ''سلوک'' سے یاد کیا گیا، دوسرے کو اصطلاح میں ''جذب'' سے یاد کیا گیا۔ لہٰذا یہ دو راستے خود قرآن مجید سے ثابت ہیں، ان دونوں راستوں یا اسالیب کے لیے اصطلاح جو بھی استعمال کی جائے وہ غیر اہم اور ثانوی بات ہے۔ جذب اور سلوک کی اصطلاح اگر کسی کو پسند نہ ہو تو کوئی اور اصطلاح اختیار کی جا سکتی ہے۔ اجتباء کا راستہ ہو سکتا ہے اور انابت کا راستہ ہو سکتا ہے۔ ان الفاظ سے ہٹ کر کوئی اور نئی اصطلاح بھی استعمال کی جا سکتی ہے۔

ان دو راستوں کی وضاحت میں بعض اکابر صوفیاء نے لکھا ہے کہ ایک طریقہ اخیار اور صالحین یعنی اچھے اور نیک انسانوں کا ہوتا ہے۔ جو کثرت عبادت، تلاوت قرآن، اور حج و زکوٰۃ اور راہ خدا میں جہاد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس راستے سے انسانوں کو قربت عطا فرما دیتا ہے۔ دوسرا طریقہ وہ ہے جو اصحاب مجاہدہ کا طریقہ کہلاتا ہے۔ یہ عموماً ایسے لوگوں کے لیے موزوں ہوتا ہے جن کے اخلاق ذمیمہ بہت پختہ ہوں، اور ان کے اثرات اتنے گہرے ہوں کہ ان کو دور کرنے کے لیے بہت سی اضافی کاوشوں اور طویل کوششوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اخلاق ذمیمہ کو جڑ سے اکھاڑنے کے لیے اضافی محنت درکار ہوتی ہے۔ اخلاق ذمیمہ جب بہت گہرے ہو جائیں تو محض عبادت سے زائل نہیں ہوتے۔ اس کے لیے تربیت کے مدارج سے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ طریق اصحاب مجاہدہ کہلاتا ہے۔ تیسرا طریق اہل شوق ہے جس

میں کسی وجہ سے انسان کے دل میں اللہ تعالیٰ سے ملاقات کا غیر معمولی ذوق وشوق پیدا ہو جاتا ہے اور اس ذوق وشوق کے نتیجے میں اس کو وصول حاصل ہو جاتا ہے۔ مثال میں اویسؒ کا ذکر کیا جاتا ہے۔ اویسؒ قرنی کے بارے میں روایت میں آتا ہے کہ یمن میں ایک بزرگ تھے جن کو رسول ﷺ سے ملاقات کا بہت اشتیاق تھا۔ کسی وجہ سے وہ مدینہ منورہ حاضر نہیں ہو سکے۔ لیکن ان کے اشتیاق اور جذبے کی حضور علیہ السلام کو اطلاع ہوئی تو حضور علیہ السلام نے صحابہ کرامؓ کو ان کے بارے میں بتایا۔ صحابہ کرامؓ میں سے بعض لوگوں نے بعد میں ان سے ملاقات کی۔ یہ اور اس طرح کے راستے ہیں۔ جن کے لیے مختلف اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں۔

یہ جو ذوق وشوق کی بات ہے یہ بھی محض کوئی شاعرانہ اسلوب نہیں ہے، بلکہ یہ ان احادیث سے ماخوذ ہے جن میں ایمانی ذوق وشوق کے لیے حلاوت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ ثلاث من کن فیه وجد حلاوة الایمان یعنی تین قسم کے اوصاف وہ ہیں جو انسان کے اندر موجود ہوں تو اس کو ایمان کی حلاوت محسوس ہونے لگتی ہے۔ ظاہر ہے کہ لغت کی رو سے حلاوت اور مٹھاس ایک خالصۃً حسی چیز ہے۔ ایمان کی حلاوت اور مٹھاس اس طرح کی نہیں ہوتی جس طرح گلاب جامن کی حلاوت اور مٹھاس ہوتی ہے۔ لہٰذا یہاں حلاوت سے مراد ایک ایسا لطیف اور محبوب داخلی تجربہ ہے جس کو حدیث میں حلاوت کے لفظ سے بیان کیا گیا ہے۔ اس سے ایک اور بات پتا چلی جس سے تصوف کے مضامین کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ وہ یہ کہ بعض لطیف روحانی اور داخلی تجربات کو بیان کرنے کے لیے انسان بعض اوقات اپنے ظاہری اور مادی تجربات میں استعمال ہونے والی اصطلاحات اور اسالیب بیان کو ہی استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔ ہر زبان میں ایسی بہت سی اصطلاحات ہوتی ہیں جو انسان کے داخلی تجربے کو بیان کرتی ہیں۔ لیکن وہ اصطلاحات اس داخلی تجربے کے لیے مجازاً ہی استعمال ہوتی ہیں۔ حقیقت میں وہ کسی ظاہری تجربے کے لیے وضع کی گئی ہوتی ہیں۔ یہی حلاوت کا لفظ دیکھیے! حلاوت کیا چیز ہے؟ حلاوت دراصل مٹھاس کو کہتے ہیں۔ میٹھی چیز کھانے سے لذّت کی جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کو لغت میں حلاوت کہتے ہیں۔ لیکن یہاں ایمان کے لیے حلاوت کا لفظ استعمال کیا گیا۔ صحیح مسلم اور صحیح بخاری دونوں میں یہ روایت آئی ہے۔

ابھی میں نے عرض کیا تھا کہ بخاری اور مسلم دونوں کی مشہور روایت ہے جس میں دل کی

صلاح اور دل کے فساد کو پوری زندگی کی صلاح اور پوری زندگی کے فساد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اصلاح قلب کے لیے جہاں تعلیم و تربیت درکار ہے، جہاں ذہنی اصلاح اور اخلاقی تربیت درکار ہے، وہاں بعض اوقات کچھ نفسیاتی تدابیر کی ضرورت بھی پڑ سکتی ہے۔ اس طرح کی نفسیاتی تدابیر صحابہ کرام نے بھی استعمال فرمائی ہیں۔ سنت میں بھی اس کے اشارے ملتے ہیں اور صحابہ کرامؓ اور تابعین کے بعد آنے والے اہل تربیت نے بھی ان تدابیر سے کام لیا ہے۔ ان نفسیاتی تدابیر کا مقصد صرف یہ ہے کہ راہ حق پر چلنے والے مسافر کو شہوات سے بچنے کی مشق کرائی جائے، رذائل اخلاق کو اس کے نفس اور دل سے نکالا جائے اور مکارم اخلاق سے اس کے نفس اور دل کو متصف کیا جائے۔ حضوری کا درجہ ان تینوں کاوشوں کی کامیاب تکمیل سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

حضوری کے احساس کی یہ مشق انسان کو اس بات کی مزید ذہنی و نفسیاتی استطاعت فراہم کرتی ہے کہ شہوات سے کیسے بچا جا سکتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے حضور حاضری کے احساس کو کیسے پختہ اور بیدار رکھا جا سکتا ہے۔ جب تک ایمان کی پختگی اور آخرت کی جواب دہی کے احساس کے ساتھ ساتھ یہ شعور حضوری تازہ و بیدار نہیں رہے گا اس وقت تک خوف خدا پیدا نہیں ہوگا۔ ہوا و ہوس قابو میں نہیں آئیں گے وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى۔ یہ کیفیت جہاں عقل و ذہن اور فکر و دانش کی اصلاح چاہتی ہے وہاں قلبی اصلاح کی متقاضی بھی ہے۔ پھر ایمان جہاں ایک عقلی پہلو رکھتا ہے۔ کہ میرا ذہن اور میری عقل اس پر مطمئن ہو جائیں کہ یہ حقائق مجھے ماننے ہیں۔ وہاں اس کا ایک بہت اہم پہلو قلبی بھی ہے۔ قلبی اعتبار سے مجھے اس عقیدہ پر سکون اور اطمینان بھی حاصل ہونا چاہیے۔ اس قلبی ایمان میں شدت بھی پیدا ہوتی رہتی ہے اور مزید قوت بھی حاصل ہوتی رہتی ہے۔

ایمان قلبی کے لیے ذاتِ الٰہی سے محبت ضروری ہے۔ ذات الٰہی سے محبت کا تقاضا ذاتِ رسالت مآبؐ سے محبت ہے اور ذاتِ رسالت مآبؐ سے محبت کا تقاضا یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مکمل اطاعت کی جائے۔ قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ (اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو پھر میری اتباع کرو۔) رسول اللہ ﷺ اور ذات باری تعالیٰ سے یہ تعلق جب قائم ہوتا ہے اور یہ محبت جب پیدا ہوتی ہے تو اس کا آئیڈیل اور معیار یہ ہے کہ مکمل توازن کے ساتھ

پیدا ہو۔ اگر توازن برقرار نہیں رہ سکا تو اس کی وجہ یا تو تربیت کی کمی ہے، یا انسان کے مزاج کی کمزوری ہے۔ ہر شخص کا مزاج اتنا مکمل اور متوازن نہیں ہوتا کہ وہ اس توازن کو برقرار رکھ سکے۔ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کی جو تربیت فرمائی وہی تربیت کا اعلیٰ ترین نمونہ ہے۔ اسی تربیت کا نتیجہ اور مظہر صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ رهبان باللیل فرسان بالنهار کہ دن میں وہ شہ سوار ہوتے تھے، میدان جنگ میں تلوار کے جوہر دکھاتے تھے اور رات کے وقت عبادت گزار راہب کی طرح ہوتے تھے۔

سیدنا علیؓ بن ابی طالب کے بارے میں کسی شاعر نے لکھا ہے، وہ دن کے وقت ان سے ملنے گیا تو دیکھا کہ وہ عام سرکاری حکام کی طرح فرائض سرانجام دے رہے تھے۔ ایک فرمانروا کے انداز میں اپنے فرائض سرانجام دے رہے تھے۔ اس کو سوائے ان کی سادگی اور تواضع کے کوئی بات غیر معمولی محسوس نہیں ہوئی۔ اتفاق سے اس کو رات کے وقت اس مسجد میں جانے کا اتفاق ہوا جہاں سیدنا علیؓ ابن ابی طالب عبادت فرمایا کرتے تھے۔ وہاں اس کو ایک بالکل ہی دوسرا منظر نظر آیا۔ اس کو اس نے ایک شعر میں بیان کیا ہے۔ جس میں ہے کہ دن کو وہ بادشاہوں کی طرح ہوتے ہیں۔ وبالليل بكاء اور رات کو آہ وبکا کی کیفیت ہوتی ہے۔ ذکر الٰہی ان کی زبان سے جاری ہوتا ہے۔

اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان بیک وقت اس کیفیت کا نمونہ بن جاتا ہے جس کے بارے میں علامہ نے فرمایا کہ باهمه شوبے همه رو، بیک وقت سب کے ساتھ چلو اور بیک وقت سب سے الگ تھلگ رہو۔ ایک طرف اللہ کی عبادت انجام دی جا رہی ہو، ایک طرف انسان اللہ کے حضور تبتل اور انقطاع کا رویہ رکھتا ہو۔ لذت اور مال و جاہ کے باب میں استغناء اور زہد کا رویہ رکھتا ہو، لیکن اس کے ساتھ ساتھ دوسری طرف وہ ان تمام فرائض کا بھی پابند ہو جو ظاہری زندگی میں اس سے متعلق ہیں، وہ شرعی فرائض ہوں، یا معاشرتی ذمہ داریاں ہوں، ملی فرائض ہوں۔ یا اس کی دوسری منصبی ذمہ داریاں ہوں، وہ ان سب میں بھرپور حصہ لیتا ہو۔ تصوف زندگی میں بھرپور حصہ لینے کا نام ہے، زندگی سے فرار کا نام نہیں ہے۔ مجاہدین صوفیاء بھی ہوئے ہیں۔ مبلغین صوفیاء بھی ہوئے ہیں اور مربین صوفیاء بھی ہوئے ہیں۔ مجاہدین اسلام کی تاریخیں مرتب کی جائیں تو جتنے صف اول کے مجاہدین جناب ابوبکر صدیق اور جناب

علی ابن ابی طالب کے زمانے سے لے کر آج تک پیدا ہوئے ہیں ان میں بہت سے نام ایسے ہیں جو بیک وقت جہاد، شہادت، تصوف اور روحانیت کے میدان میں بھی بہت اونچے نام ہیں۔ مبلغین صوفیاء سے تو برصغیر کے مسلمان اچھی طرح واقف ہیں۔ ہمارے ہاں برصغیر میں اسلام جن شخصیتوں کی وجہ سے آیا وہ عموماً یہی صوفیاء کرام تھے، جنہوں نے تصوف کے ساتھ ساتھ تبلیغ کا فریضہ بھی سرانجام دیا۔ ان کے ساتھ مربی صوفیاء بھی ہر دور میں رہے ہیں۔ جنہوں نے بڑی تعداد میں انسانوں کی اصلاح کی ہے۔ یہ اکثر وہ صوفیاء جو بڑے بڑے سلاسل تصوف کے بانی بھی ہیں۔

کچھ لوگ اس پر شدومد سے اعتراض کرتے ہیں کہ تصوف کے یہ سلسلے صحابہؓ کے زمانے میں نہیں تھے اور پھر تابعین کے زمانے میں بھی نہیں تھے، لہٰذا یہ بدعت ہوئے، لیکن یہ دلیل کمزوری سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ دور صحابہ و تابعین کے بعد اگر کسی سلسلے یا کسی مکتب فکر کا وجود بدعت ہے تو پھر مکاتب فقہ، فقہ حنفی، فقہ شافعی، فقہ مالکی، فقہ سلفی، فقہ حنبلی وغیرہ کا وجود بھی بدعت ہونا چاہیے۔ پھر کلامی مسالک اشعری، ماتریدی، حنبلی، سلفی کا وجود بھی بدعت ہونا چاہیے۔ پھر سلفیت اور ظاہریت بھی بدعت ہونی چاہیے۔

ظاہر ہے کہ ان مکاتب فکر اور مکاتب فقہ کے وجود کو بدعت نہیں کہا جاسکتا۔ ان میں سے ہر اصطلاح کا ماخذ اور منشاء صحابہ کرامؓ کی زندگی اور ان کا طرز عمل ہے۔ جب ایک شخص تربیت کرنے کے لیے بیٹھے گا، وہ صحابہؓ کے دور کی تربیت ہو یا تابعین کی اور تبع تابعین کی، یا بعد کے دور کی، تو ہر بڑے مربی کا اسلوب تربیت جدا ہوگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر بڑے مربی کا ایک خاص اسلوب تربیت ہوتا ہے جو دوسرے بڑے مربی کے اسلوب تربیت سے مختلف ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح ہر بڑے استاد اسلوب کا تعلیم دوسرے استاد کے اسلوب تعلیم سے مختلف ہوتا ہے۔ جس طرح ہر بڑے فقیہ کا اسلوب فقہ واجتہاد دوسرے فقیہ کے اسلوب فقہ واجتہاد سے مختلف ہوتا ہے۔ جب کوئی فقیہ یا مجتہد اپنا اسلوب اجتہاد اپنے تلامذہ کو منتقل کرے گا اور وہ تلامذہ اس اسلوب کو لے کر چلیں گے تو جلد یا بدیر اس سے ایک مدرسۂ فکر وجود میں آجائے گا، ایک school of thought سامنے آجائے گا۔

اسی طرح ہر میدان میں مدارس فکر پیدا ہوئے ہیں۔ اسی طرح کے مدارسِ فکر تصوف میں

بھی پیدا ہوئے۔ کچھ حضرات وہ تھے کہ جنہوں نے خاص انداز کی تربیت پر زور دیا۔ انہوں نے یہ محسوس کیا کہ ان کے علاقہ اور زمانہ کے حالات میں فلاں انداز تربیت ناگزیر ہے۔ اس سے تو علمی طور پر اختلاف کیا جا سکتا ہے کہ تربیت کا فلاں پہلو ناگزیر تھا یا نہیں تھا۔ مثلاً ممکن ہے کسی صاحب علم کی رائے میں کوئی مخصوص اسلوب تربیت ناگزیر ہو، کسی دوسرے صاحب علم کے خیال میں وہ اسلوب تربیت ناگزیر نہ ہو۔ یہ بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے فلاں اسلوب جو فلاں دور میں مثلاً بغداد میں اختیار کیا گیا وہ آج اسلام آباد میں ناگزیر نہیں ہے۔ یا غیر ضروری یا غیر مفید ہے یا counter productive ہے، لہٰذا آج اسلام آباد کے ماحول میں اس کی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ دعوی کرنا اور اس پر اصرار کرنا کہ مثلاً ساتویں صدی ہجری میں فلاں بزرگ نے اگر قاہرہ، دمشق یا بغداد میں کسی خاص اسلوب تربیت کو اپنایا تھا ان کو یہ اسلوب وضع کرنے اور اپنانے کا اختیار نہیں تھا، یہ میرے خیال میں درست نہیں ہے۔ ہر بڑے مربی کو حدود شریعت کے اندر رہتے ہوئے اپنا خاص اسلوب وضع کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ جیسے ہر استاد کو اپنا اسلوب تدریس اختیار کرنے کی آزادی ہے۔ یہ اسلوبِ تربیت بھی اسی طرح کی چیز ہے۔ اس طرح اسلوب تربیت کے اختلاف اور تنوع سے ہوتے ہوتے یہ مختلف سلسلے وجود میں آ گئے۔

یہ روحانی پاکیزگی اتنی بڑی دولت ہے کہ جس کو روحانی پاکیزگی کسی خاص استاد سے وابستگی کی وجہ سے حاصل ہوئی اس کے لیے وہ دو جہاں کی نعمت اور دولت ہے۔ اس دولت سے وابستگی اور اس نام سے وابستگی اس کے لیے بہت فخر کی بات سمجھی گئی۔ اس طرح وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ یہ سلسلے نہ صرف مضبوط ہوتے گئے بلکہ ان کے احترام و تقدس میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا۔

انسانی نفس کے مدارج اور کیفیات سے بھی تصوف میں بحث ہوئی ہے۔ اس لیے کہ اخلاقی تربیت اور روحانی تزکیہ نفس انسانی کی اصلاح کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ خود قرآن مجید سے پتا چلتا ہے کہ نفس انسانی کے درجات مختلف ہیں۔ ایک درجہ نفس کا وہ ہے جو برائی کا حکم دینے والا نفس ہے، وہ نفس امارہ کہلاتا ہے۔ ایک نفس وہ ہے کہ وہ تربیت کے نتیجے میں برائی کا حکم دینا بند کر دیتا ہے، یا کم از کم پہلے سے کم کر دیتا ہے، لیکن نفس سے غلطی پھر بھی ہوتی رہتی ہے۔ انسان

سے جب غلطی ہوتی ہے تو اس کا نفس غلطی پر متنبہ کرتا ہے اور مسلسل انسان کو اس کی غلطیوں سے آگاہ کرتا ہے، یہ نفس لوامہ ہے۔ جو یقیناً نفس امارہ سے اونچا، بلکہ بہت اونچا، درجہ ہے۔ اس کے بعد جب اس مسلسل ملامت کے نتیجے میں انسان اپنی اصلاح کرتا جاتا ہے تو بالآخر قرآن کی حقانیت اور تعلیم نبوت کی صداقت پر مطمئن ہو جاتا ہے، تو اس کو نفس مطمئنہ کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے۔ پھر نفس راضیہ اور مرضیہ کا ذکر بھی قرآن میں موجود ہے۔

ان اصطلاحات سے کم از کم اتنی بات تو پتا چلتی ہے کہ قرآن مجید نفس کے مدارج اور اس کے مراحل کو تسلیم کرتا ہے اور ان کو جا بجا بیان کرتا ہے۔ ان مدارج کے حصول کے لیے، ایک درجے سے دوسرے تک، دوسرے سے تیسرے تک، چوتھے اور چوتھے سے پانچویں درجہ میں جانے کے لیے تربیت اور عمل درکار ہے۔ اسی تربیت اور عمل کے لیے قرآن پاک نے جو ہدایات دی ہیں یہ وہ ہیں جن کو اعمال قلبیہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

شریعت کے کچھ اعمال تو وہ ہیں جو اعمال ظاہری کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں، یہ اعضاء و جوارح کے اعمال ہیں۔ ان کے ساتھ ساتھ بہت سے اعمال ایسے ہیں جو اعمال قلبیہ کہلاتے ہیں۔ جس شریعت نے نماز کا حکم دیا ہے، جس شریعت نے زکواۃ کی ادائیگی کا حکم دیا ہے۔ اسی شریعت نے توبہ کا حکم بھی دیا ہے۔ اسی شریعت نے زہد اور توکل کی تعلیم بھی دی ہے۔ جس شریعت نے حدود اور تعزیرات کو قائم کرنے کا حکم دیا ہے، اسی شریعت نے قناعت اور صبر و شکر کی تعلیم بھی دی ہے۔ اسی نے رضا بالقضا کی تعلیم بھی دی ہے۔ یہ سب قلبی احکام ہیں اور دراصل ان کیفیات سے عبارت ہیں جو انسانوں کو حاصل ہونی چاہیں۔ ان کیفیات کا تعلق انسان کے قلب سے ہے۔ اگر انسان کا دل ان کیفیات کا مرکز بن جائے اور اس کو وہ اخلاقی مراتب اور روحانی مدارج حاصل ہو جائیں جو شریعت کا مقصود و مطلوب ہیں تو وہ بتدریج نفس امارہ سے نفس لوامہ اور نفس لوامہ سے نفس مطمئنہ وغیرہ کی طرف آسانی سے سفر کر سکتا ہے۔

سفر کی یہ اصطلاح شریعت نے عام طور پر استعمال کی ہے۔ خود شریعت کے بارے میں عمومی گفتگو کرتے ہوئے میں پہلے دن کی گذارشات میں عرض کیا تھا کہ شریعت کے معنی بھی راستہ کے ہیں۔ صراط مستقیم کے معنی بھی راستہ اور سیدھے راستہ کے ہیں۔ سبیل کے معنی بھی رستہ۔ سواء السبیل کے معنی بھی سیدھا راستہ۔ پھر امام کے معنی بھی راستہ ہیں۔ پھر راستے پر چلنے

کی کے لیے روشنی کی ضرورت پڑتی ہے، روشنی نہ ہو تو تاریکی میں راستہ پر نہیں چلا جا سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید اپنے آپ کو نُور کہتا ہے۔ اس لیے راستہ اور سفر کے جتنے بھی لوازم ہیں وہ اکثر و بیشتر بطور اصطلاح کے قرآن پاک اور احادیث میں استعمال ہوئے ہیں۔ اگر شریعت راستہ ہے اور ہر مسلمان اس پر چلتا ہے، تو روحانی راستے پر چلنے کے لیے اگر سفر کے ہم معنی اصطلاحات استعمال کر لی جائیں، مثلاً سیر یا سلوک کی اصطلاحات، تو وہ ہرگز قابل اعتراض نہیں ہونی چاہییں۔

جہاں قرآن مجید نے مثبت طور پر مکارم اخلاق کی تعلیم دی ہے، وہاں منفی طور پر رذائل اخلاق سے بچنے کا حکم بھی دیا ہے۔ چنانچہ حرص سے منع کیا ہے۔ حسد اور غضب سے منع کیا ہے، بخل سے منع کیا ہے۔ عجب اور کبر سے روکا ہے۔ ریا کو برا قرار دیا ہے۔ یہ تمام منہیات قلبیہ ہیں۔ جیسے ظاہری اعمال سے متعلق منہیات ونواہی ہیں اسی طرح قلبی اعمال کے بھی منہیات و نواہی ہیں۔ ایک عام انسان کے لیے ظاہری طور پہ اندازہ کرنا عام طور پر بڑا دشوار ہوتا ہے کہ میرے دل میں حسد کا جذبہ کتنا ہے یا کبر کتنا ہے۔ کبر کا اظہار یا عجب کا اظہار اگر اعمال میں ہو تو کسی حد تک اس کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر اعمال یا زبان سے اس کا اظہار نہ ہو تو بعض اوقات اس کا اندازہ نہیں ہوتا۔ اور عمل سے اظہار بھی بعض اوقات ایسے لطیف انداز میں ہوتا ہے کہ بڑے بڑے ماہرین کے علاوہ کسی کو اندازہ نہیں ہوتا کہ یہ کبر یا عجب ہے۔

جن حضرات نے ان موضوعات پر لکھا ہے مثلاً امام غزالیؒ نے اور حضرت مجددؒ صاحب اور دوسرے بزرگوں نے، ان کی بحثوں میں اتنے لطیف نکتے محسوس ہوتے ہیں جن تک عام اصحاب علم کی نظر نہیں جاتی۔ حضرت مجدد صاحب نے ایک جگہ لکھا ہے کہ بعض اوقات تواضع کبر کی چادر اوڑھ کر سامنے آتی ہے۔ بعض اوقات کبر تواضع کا لبادہ اوڑھ کر سامنے آتا ہے۔ اندر سے کبر ہوتا ہے لیکن اس کا اظہار تواضع کے انداز سے ہوتا ہے۔ یہ انسان کی ایک ذہنی اور نفسیاتی کمزوری ہے۔ اس طرح کی خرابیاں بے شمار ہیں جن کو دور کرنے کے لیے فقہاء نفس کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور فقہ النفس ہی وہ میدان ہے جس کو تزکیہ اور احسان کی اصطلاح سے یاد کیا گیا ہے۔

قرآن مجید نے جا بجا ذکر کی تعلیم دی ہے۔ اذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِيْرًا یعنی اللہ کو

کثرت سے یاد کرو، فَاذْکُرُوْنِیْ اَذْکُرْکُمْ تم مجھے یاد کرو میں تمہیں یاد کروں گا۔ سوال یہ ہے کہ ایسا کرنے سے کیا مراد ہے؟ یہاں اللہ کو یاد کرنے سے مراد کیا ہے؟ اس کے بارہ میں ہمارے زمانہ کے کچھ حضرات کو روایتی ذکر کے تصور پر شرح صدر نہیں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کو یاد کرنے سے مراد یہ ہے کہ اللہ کی شریعت اور احکام کو یاد رکھا جائے۔ یقیناً یہ یاد بھی ذکر کے مفہوم میں شامل ہے۔ لیکن قرآن پاک کی بہت سے آیات سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ محض احکام کو یاد رکھنا ذکر کے لیے کافی نہیں ہے۔ احکام کی یاد اور اہتمام ذکر کا لازمی نتیجہ اور تقاضا ہونا چاہیے۔ قرآن مجید نے اہل ایمان کے بارے میں کہا ہے کہ یہ وہ لوگ ہیں جو دن میں اور رات۔ لیٹے ہوں یا بیٹھے ہوں۔ سو رہے ہوں یا جاگ رہے ہوں، بستر پر ہوں، یا کھڑے ہوں، یہ اللہ کو یاد کرتے ہیں۔ یہاں اللہ کو یاد کرنے سے مراد محض اس کے احکام کو یاد رکھنا نہیں، بلکہ یہاں واضح طور پر ذکر لسانی مراد ہے کہ زبان سے ہر وقت اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہیں۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے مختلف مواقع کے لیے مختلف اذکار کی تعلیم بھی فرمائی ہے۔ احادیث کی کتابوں میں کثرت اور تواتر سے یہ ہدایات ملتی ہیں کہ صبح سو کر اٹھو تو یہ دعا پڑھو، رات کو بستر پر جاؤ تو یہ دعا پڑھو۔ فلاں سرگرمی ہو تو یہ دعا پڑھو۔ اس کا مطلب واضح طور پر یہی ہے کہ ذکر سے مراد بہت سی آیات میں صرف ذکر لسانی ہے۔ زبان سے اللہ کو یاد کرنے کے جو مختلف فارمولے احادیث میں بیان ہوئے ان پر عمل کرنا قرآن پاک کے احکام کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ ذکر کے ان احکام پر عملدرآمد کو عمل سے فرار قرار نہیں دیا جا سکتا، بلکہ اسی عمل کی تیاری کے لیے، اسی ذمہ داری کا احساس برقرار رکھنے کے لیے یہ اذکار مسلمانوں کو سکھائے گئے ہیں۔ یہ بھی بتایا گیا کہ ذکر زبان سے بھی کرو، دل میں بھی کرو، بلند آواز سے بھی کرو، اور آہستہ آواز سے بھی کرو۔ بعض اوقات بلند آواز سے ذکر مفید ہوتا ہے۔ بعض اوقات آہستہ آواز سے ذکر مفید ہوتا ہے۔ اس کا تعلق متعلقہ افراد کی ذاتی افتادِ طبع سے ہوتا ہے اور ان کی اس موقعہ کے لحاظ سے تربیتی ضرورت سے بھی۔

صحابہ کرامؓ اپنے ذوق کے مطابق مختلف انداز سے ذکر کرتے تھے۔ دوسرے متعدد امور کے علاوہ اس معاملہ میں بھی صحابہ کرام میں مختلف ذوق کے حضرات موجود تھے۔ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ کی رات کی عبادت کا جائزہ لینے تشریف لے گئے۔ دیکھا کہ حضرت ابوبکر

صدیقؓ بہت پست آواز سے تلاوت یا ذکر فرما رہے تھے۔ حضرت عمرؓ کو دیکھا کہ بہت بلند آواز سے ذکر یا تلاوت کر رہے تھے۔ اگلے دن آپؐ نے حضرت ابوبکر صدیق سے پوچھا کہ تم ذکر پست آواز سے کیوں کر رہے تھے؟ صدیق اکبرؓ نے فرمایا جس کو سنا رہا تھا وہ دلوں کے بھید بھی جانتا ہے۔ لہٰذا کسی بلند آواز کی ضرورت نہیں تھی۔ حضرت عمرؓ سے پوچھا تم بلند آواز میں ذکر کیوں کر رہے تھے؟ کہنے لگے کہ میں ذکر کے ساتھ ساتھ سوئے لوگوں کو جگانا چاہتا تھا، غافلوں کو متنبہ بھی کرنا چاہتا تھا اور دشمنوں کے دلوں کو جلانا بھی چاہتا تھا۔

اب آپ دیکھیں کہ یہاں اللہ کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ لیکن ذکر کے پہلو بہ پہلو دوسرے مقاصد و محرکات بھی موجود ہیں۔ اس سے پتا چلا کہ ذوق مختلف انسانوں کے مختلف ہو سکتے ہیں۔ جب دو بڑے صحابہؓ کے دو مختلف ذوق ہو سکتے ہیں تو بقیہ صحابہ کرام میں بھی بہت سے ذوق ممکن ہیں۔ اب جب یہ صحابہؓ اپنے اپنے تلامذہ کی دینی اصلاح اور تربیت کریں گے تو ان کے شاگردوں کے ذوق بھی مختلف ہوں گے۔ اور جو شاگردوں کا ذوق بنے گا تو وہ پھر آگے چل کر شاگردوں کے پورے سلسلے میں نمایاں ہوگا۔ اس لیے جن حضرات نے ذکر کے اس حکم کو یا ذکر کی اس تعلیم کو تربیت کا ایک حصہ بنایا، ان میں مختلف انداز یا اسلوب ہمیں ملتے ہیں۔ خود ہمارے دور میں جنوبی ایشیا میں، برصغیر میں، برصغیر سے باہر مختلف دینی تحریکوں کے قائدین نے، دینی تربیت کرنے والے اور اصلاح امت کا کام کرنے والوں نے ذکر کو کسی نہ کسی حیثیت میں اپنی تربیت کا ایک جزو بنایا۔ اخوان المسلمین کے بانی استاذ حسن البنا شہید خود ایک تبلیغی اور روحانی سلسلے سے وابستہ تھے۔ انہوں نے دعاؤں کا ایک مجموعہ مرتب کیا۔ وہ مجموعہ ایک زمانے میں بہت مقبول تھا اور اخوان المسلمون سے وابستہ حضرات اس مجموعے کو استعمال کیا کرتے تھے۔ جب سعودیوں کی حکومت شروع شروع میں قائم ہوئی تو سلطان عبدالعزیز نے دعاؤں کا ایک مجموعہ مرتب کیا تھا جو ایک طویل عرصے تک سعودیوں میں اور آل سعود میں مقبول رہا۔ یہ دعائیں وہ تھیں جو قرآن پاک یا حدیث میں آئی ہیں۔ لیکن انہوں نے اپنے ذوق کے مطابق منتخب دعاؤں کا ایک مجموعہ مرتب کیا اور ان کے ماننے والوں نے اس کو اپنایا۔

عام طور سے کہا جاتا ہے کہ صوفیاء اپنے زمانے کے احدی ہوا کرتے تھے۔ اردو میں احدی کا لفظ ایک بیکار، سست، نالائق اور کمزور آدمی کے لیے استعمال ہونے لگا ہے۔ صوفیا کے

بارہ میں عام طور پر تصور یہ ہے کہ جتنے صوفیاء ہوتے ہیں وہ احدی ہوتے ہیں۔ اور احدی بننے میں یا ان کو کام چوری اور عمل سے فرار میں توکل کے غلط تصور نے مزید سہولت بہم پہنچائی۔ اکابر صوفیاء کے ہاں توکل کا جو تصور ہے وہ بعینہ وہی ہے جو قرآن پاک اور حدیث میں بیان ہوا ہے۔ توکل کے لفظی معنی تو ہیں بھروسہ کا رویہ اختیار کرنا۔ لیکن اصطلاح میں توکل سے مراد یہ ہے کہ اسباب کو اختیار کرنے کے بعد اسباب کے نتیجے کو اللہ تعالیٰ پر چھوڑ دینا۔ اور پھر جو نتیجہ سامنے آئے اس کو اللہ کی قضا سمجھ کر اس پر راضی رہنا۔ توکل کا یہ مفہوم اس مشہور حدیث پر مبنی ہے جس میں بتایا گیا ہے رسول اللہ ﷺ سے ملنے کے لیے ایک نو مسلم بدو صحابی مدینہ منورہ آئے اور بہت جذبے سے حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ آپؐ نے فرمایا کہ جانور کہاں چھوڑا۔ یعنی جس اونٹ پر سوار ہو کر آئے تھے وہ کہاں ہے؟ انہوں نے عرض کیا کہ میں نے باہر چھوڑ دیا ہے۔ فرمایا کیوں؟ انہوں نے کہا اللہ پر توکل کیا ہے۔ اس لیے اس کو چھوڑ آیا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا: نہیں باہر جاؤ اعقلھا و توکل پہلے اسے باندھ دو، پھر اللہ پر توکل کرو۔ یعنی جانور کی حفاظت کا جو کم سے کم طریقہ یا سبب ہے اس کو اپناؤ۔ اس سبب کو اختیار کرنے کے بعد پھر نتیجے کو اللہ پر چھوڑ دو۔

اس سے اکابر اسلام نے یہ نتیجہ نکالا کہ کسی چیز کے لازمی اور رائج الوقت اسباب کا اختیار کرنا توکل کے منافی نہیں ہے تعاطی الاسباب لا ینافی التوکل. لہٰذا اسباب کو اختیار کرنا چاہیے، لیکن اختیار کرنے کے بعد نتیجہ کو اللہ کی مشیت کے سپرد کر دینا چاہیے اور جو نتیجہ سامنے آئے اس کو اللہ کا فیصلہ اور قضاء سمجھ کر اس پر راضی ہو جانا چاہیے۔

اسباب کو اختیار کرنے کے تین درجے ہیں، ایک درجہ تو وہ ہے جو مطلوب ہے۔ اس کے لیے حدیث میں ارشاد فرمایا گیا: و اجملوا فی الطلب . اجمال فی الطلب یعنی اسباب کو اختیار کرنے میں اور کسی مادی چیز کے حصول میں درمیانے راستے کو اختیار کرو، اجمال سے کام لو۔ اسباب ہی کو سب کچھ سمجھ کر صرف اسباب کے پیچھے مت پڑو۔ اللہ پر توکل کرو۔ یہ توکل کا سب سے عام درجہ ہے۔ دوسرا درجہ توکل کا یہ ہے جس کو بہت سے لوگ اصل توکل سمجھتے ہیں، لیکن وہ توکل کا عام درجہ نہیں ہوتا، کہ جو عام اسباب کسی دور میں رائج ہیں ان اسباب کو انسان مکمل طور پر کما حقہٗ استعمال نہ کرے یا کسی ایک جزوی سبب کو کافی سمجھے، اور اپنے ایمان کی

پختگی کے ساتھ اس کے نتیجے کے لیے تیار ہے۔اس توکل کی خاص خاص لوگوں کو ان کے ایمان اور مقام رضا پر بھروسہ کرتے ہوئے بعض بزرگوں نے اجازت دی ہے اور بعض اکابر کے طرز عمل سے استدلال کیا ہے۔ دوران تربیت کسی خاص مرحلہ پر توکل کی یہ نوع اختیار کی جاسکتی ہے،لیکن یہ کوئی دائمی امر نہیں اور نہ ہر شخص اس پر عملدرآمد کا مکلف ہے۔ان دونوں قسموں کے برعکس توکل کے یہ معنی کہ تمام اسباب چھوڑ دیے جائیں اور کوئی سبب سرے سے اختیار نہ کیا جائے۔اور پھر یہ امید باندھ لی جائے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے خود بخود نتائج پیدا ہوں گے، یہ شریعت کی تعلیم اور مزاج کے خلاف ہے۔ایسا توکل اختیار کرنا اللہ تعالیٰ کی مشیت نہیں ہے۔

یہ اور اس طرح کی تعلیم ان اخلاقی، قلبی اور روحانی امور کے بارہ میں ہے جن کی قرآن مجید نے واضح طور پر اور براہِ راست ہدایات دی ہیں۔ کچھ مکارم اخلاق ہیں۔ یا اعمال قلبیہ ہیں جن کو حاصل کرنا چاہیے۔ کچھ اعمال قلبیہ ہیں جن سے انسان کو بچنا چاہیے۔

تجربے سے یہ بھی پتا چلا کہ بعض ظاہری اعمال کا اثر انسان کے داخلی اور باطنی اعمال پر بھی پڑتا ہے۔اس لیے جب تربیت کی بات آئے گی اور کوئی شیخ یا کوئی مربی کسی شاگرد کی تربیت کرے گا تو وہ یہ بھی دیکھے گا کہ اس کے ظاہری اعمال اور طور طریقوں میں کن کن اصلاحات کی ضرورت ہے۔اگر کوئی تربیت کرنے والا تربیت کا تقاضا یہ سمجھے کہ کسی جائز کام کے کرنے پر حدود لگائی جائیں۔تو یہ عارضی حد بندی یا پرہیز تربیت کے منافی نہیں ہیں اور اس سے احکام شریعت کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔

مثال کے طور پر ایک عام مشاہدہ ہے کہ اگر انسان بہت زیادہ کھائے تو طبیعت سست ہو جاتی ہے،اور جب طبیعت سست ہو جائے تو عبادات میں وہ طمانینت اور حلاوت اور تلاوت قران میں وہ لذت محسوس نہیں ہوتی جو ہونی چاہیے۔ رات کو بہت زیادہ کھا کر سو جانے سے نماز تہجد کے لیے بیدار ہونا اور سکون سے عبادت ادا کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔عبادات میں سستی پیدا ہو جاتی ہے۔اس لیے اگر کوئی مربی اور شیخ اپنے نظام تربیت کا ایک جزو یہ بھی قرار دے کہ جب تک کسی فرد کی تربیت ہو رہی ہے اس وقت تک اس کی خوراک کو محدود کر دیا جائے، بعض خاص خاص اوقات میں کھانے کی ممانعت کر دی جائے، یا بعض چیزوں کی کھانے کی ممانعت کر دی جائے تو یہ تربیت کا ایک حصہ ہے جو بعض اوقات نفسیاتی تربیت کا ایک جزو قرار دیا جاتا

ہے۔اسی طرح زیادہ سونا، زیادہ بولنا، زیادہ ہنسا غفلت پیدا کرتا ہے۔اس لیے ظاہری اعمال کے ان نتائج کی وجہ سے بعض بزگوں نے ان چیزوں کو کم یا منضبط کرنا چاہا۔چنانچہ بعض صوفیوں کے ہاں قلت طعام۔قلت کلام۔قلت منام اور قلت اختلاط مع الانام پر بہت زور دیا گیا۔کہ کم کھاؤ، کم بولو، کم سوؤ، اور لوگوں سے کم ملو۔یہ بھی عام تجربہ اور مشاہدہ کی بات ہے کہ زیادہ میل جول سے ذمہ داریوں اور فرائض کی انجام دہی میں غفلت پیدا ہوتی ہے۔غیر ضروری میل جول میں اضافہ ہو جائے تو انسان بہت سے سنجیدہ معاملات پر توجہ نہیں دے پاتا۔یہ بھی عام تجربہ اور مشاہدہ کی بات ہے۔اس لیے تربیت کے معاملے میں جب صوفیاء کرام نے اور تربیت دینے والے بزرگوں نے ان اسالیب کی نشان دہی کرنی چاہی جن اسالیب سے مدد لے کر لوگوں کی تربیت کی جا سکے تو بہت سے اسباب انہوں نے ایسے بھی اختیار کیے جن کا براہ راست مطالبہ قرآن وسنت نے نہیں کیا تھا۔یعنی وہ اعمال فی نفسہ شرعاً فرض یا واجب نہیں تھے، لیکن وقتی مصلحت کے تحت ناگزیر تھے۔اس وقتی مصلحت میں ترمیم بھی ہو سکتی ہے، اضافہ بھی ہو سکتا ہے بعد میں آنے والے پہلے آنے والوں سے بھی اختلاف کر سکتے ہیں اور حالات اور زمانے کی رعایت سے ان میں تبدیلی بھی ہو سکتی ہے۔

ان تمام کاوشوں کا بنیادی مقصد یہی تھا کہ عمل میں اخلاص پیدا ہو اور اللہ کے حضور جوابدہی کا احساس بیدار ہو، تاکہ حتی یکون ھواہ تبعاً لما جئت بہ پر عمل ہو سکے، اور وہ جذب اندروں پیدا ہو جس کی طرف علامہ اقبال نے کئی جگہ اشارہ کیا ہے کہ:

صفیں کج، دل پریشاں، سجدہ بے ذوق
کہ جذب اندروں باقی نہیں ہے

اگر جذب اندروں نہ ہو تو پھر صفیں کج، دل پریشاں اور سجدہ بے ذوق ہو جاتا ہے۔یہ بھی ایک امر واقعہ ہے

تصوف کے بارہ میں خاص طور پر اور دوسری بہت سی دینی سرگرمیوں کے بارہ میں عام طور پر ایک بات اور بھی قابل ذکر ہے: انسانوں کا خاصہ یہ ہے کہ جب کوئی فکر، کوئی دعوت، کوئی مشن یا کوئی پیغام کسی خاص ماحول میں اپنی جگہ بناتا ہے تو وہاں اس کی ایک متعین اور عملی صورت جنم لیتی ہے، جس کے نتیجہ میں اس نظریہ یا دعوت کو institutionalize کیا جاتا

ہے۔اس institutionalization کے کچھ فوائد بھی ہوتے ہیں، کچھ نقصانات بھی ہوتے ہیں۔فائدہ تو یہ ہے کہ اس پیغام کے یوں ادارہ بن جانے سے عمل میں باقاعدگی آ جاتی ہے۔ یہ باقاعدگی جب بہت مدت تک جاری رہے تو اس سے ایک طرح کی یکسانیت سی پیدا ہو جاتی ہے۔عمل میں یکسانیت اور تسلسل پیدا ہو جاتا ہے۔اس یکسانیت اور تسلسل کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ لوگ اس سے خوب اچھی طرح مانوس ہو جاتے ہیں۔آگے چل کر بعد میں آنے والے یہ فرق نہیں کر پاتے کہ اس دعوت کا اصل مقصد کیا تھا اور یہ institution کس مقصد کی خاطر بنایا گیا تھا۔ان میں سے بہت سے پر جوش مقلدین اور کم علم متبعین یہ اندازہ نہیں کرتے، یا نہیں کر سکتے، کہ دعوت میں اصل مقصد کیا تھا، مطلوب حصہ کون سا تھا، اور اس سارے کام میں وسیلہ کی حیثیت کس پہلو کو حاصل تھی۔حکمت عملی کے تحت کون کون سی چیزیں اختیار کی گئی تھیں۔یوں مقاصد اور وسائل میں فرق نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔

یہ بات کہ وسائل اور مقاصد میں فرق نہ کیا جا سکے۔یہ بعد میں آنے والوں میں اکثر کے ساتھ ہوتا ہے۔اور ہر دور میں ہوا ہے۔فقہ میں بھی ہوا ہے، تصوف میں بھی ہوا ہے، کلام میں بھی ہوا ہے۔اور تفسیر وحدیث کے باب میں بھی ہوا ہے۔تجدید واحیاء کی تحریکات میں بھی ہوا ہے، دینی تحریکات میں بھی ہوا ہے اور دوسرے اداروں میں بھی ہوا ہے۔مثلاً درس وتدریس کے ادارے قائم کیے گئے، مقصد کیا تھا؟ صرف دینی تربیت کی فراہمی اور دینی علوم کی نشر و اشاعت، ان مقاصد کے حصول کے لیے بعض وسائل استعمال کیے گئے، بعض صورتوں میں ان وسائل نے اصل مقاصد کی حیثیت اختیار کر لی۔یوں وہ ثانوی امور جو دراصل وسائل تھے بعد میں آنے والے لوگوں کی نظر میں اصل مقاصد بن گئے اور یوں اس کم فہمی اور پر جوش تقلید کے نتیجے میں جو اصل مقاصد تھے وہ پس منظر میں چلے گئے۔

یہ المیہ صرف تصوف کے ساتھ نہیں ہوا، یہ سب کے ساتھ ہوا ہے۔ایک مرحلہ آتا ہے کہ نام رہ جاتا ہے اور حقیقت گم ہو جاتی ہے۔ہمارا دور تو ایک ہزار سال بعد کا ہے۔شیخ علی ہجویریؒ نے ایک بزرگ کا قول نقل کیا ہے وہ اپنی کتاب کشف المحجوب میں کہتے ہیں کہ آج کل تصوف ایک نام ہے بغیر حقیقت کے۔یعنی پانچویں صدی ہجری میں ہی انہوں نے یہ محسوس کیا کہ زمانہ سابق میں یہ ایک حقیقت تھی بغیر نام کے، گویا پہلے تزکیہ واحسان کی ایک

حقیقت تھی، بعد میں اس حقیقت کو ایک نام ملا، نام کے بعد اس کو حاصل کرنے کا ایک طریقہ کار سامنے آیا۔ اس طریقہ کار پر عملدر آمد کے لیے کچھ لوگ متعین ہوگئے۔ جب افراد متعین ہوئے تو ان کی سہولت کی خاطر بعض ادارے وجود میں آئے۔ جب ادارے وجود میں آئے تو اداروں کو چلانے کے لیے وسائل سامنے آئے۔ اب وسائل ہی لوگوں کا مقصد بن گئے اور وسائل کے علاوہ باقی چیزیں ان کی نظروں سے اوجھل ہوگئیں۔

یہ بات کہ نفس انسانی کو اللہ کی عبادت کے لیے تیار کیا جائے، اس تیاری میں اہل کمال کے مطلوبہ کمالات اور روحانی ترقیات کو حاصل کرنے کی کوشش کی جائے، جن مکارم اخلاق کی شریعت نے تعلیم دی ہے وہ نہ صرف سب کو حاصل ہو جائیں بلکہ اصحاب ایمان کے رگ و پے کا حصہ بن جائیں اور جن رذائل سے بچنے کا شریعت نے حکم دیا ہے وہ دل سے کلی طور پر نکل جائیں۔ یہی وہ مقاصد ہیں، جو تصوف سے لوگوں کے پیش نظر تھے۔ اہل علم نے اپنے زمانے میں یہ تعریفات اور اصطلاحات عامۃ الناس کی تفہیم کی خاطر ان حقائق اور تعلیمات کو بیان کرنے کے لیے وضع کی تھیں جو ایک ایک کر کے نظر انداز ہوتی چلی گئیں۔ لیکن یہ بات پہلے دن سے جید ترین اہل علم کے سامنے تھی اور ہمیشہ سامنے رہی کہ تعلیم و تربیت کا یہ سارا نظام شریعت ہی کا ایک حصہ ہے۔ شریعت ہی کے مقاصد کی تکمیل کے لیے ہے اور شریعت کے بقیہ دو پہلوؤں کو نظر انداز کر کے اگر کوئی اور راستہ اختیار کیا جائے گا تو وہ قابل قبول نہیں ہوگا۔

امام مالکؒ کا ایک جملہ مشہور ہے۔ امام مالکؒ کی اپنی کسی کتاب میں تو نہیں دیکھا، لیکن ان سے منقول ہے۔ جملہ بڑا زبردست ہے۔ اگر ان کا نہیں بھی ہے تو جس کا بھی ہے اس نے بہت اچھی بات کہی۔ انہوں نے کہا کہ **من تصوف و لم یتفقه فقد تزندق** جس نے تصوف کے راستے کو اختیار کیا اور فقہ کے احکام کو اختیار نہیں کیا یعنی شریعت کے دوسرے دو حصوں پر عمل نہیں کیا **فقد تزندق** اس نے گویا زندیقیت کا راستہ اپنایا۔ اس کی منزل بالآخر زندیقیت ہے اور وہ زندیق ہو کر رہے گا۔ **ومن تفقه ولم یتصوف فقد تفسق** جو شخص صرف شریعت کے ظاہری پہلوؤں پر توجہ دے گا اور اندر سے داخلی پہلو کو توجہ کا مستحق نہیں سمجھے گا وہ فاسق ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ جب شریعت کے احکام کی پیروی اندر سے نہ ہو، محض ظاہرداری سے کی جارہی ہو تو انسان ظاہرداری کے لیے اور دوسروں کو دکھانے کے لیے سب

کچھ کرلیتا ہے۔اس کے اندر روح باقی نہیں رہتی۔و من جمع بینھما فقد تحقق اور جس نے ان دونوں کو بیک وقت اختیار کیا وہ حقیقت کو پا گیا۔جنید بغدادی صوفیہ کے امام اور تیسری صدی ہجری کے صف اول کے مربی اور اہل تزکیہ میں سے ہیں۔ان کا یہ جملہ امام غزالی شیخ علی ہجویری اور کئی حضرات نے اپنی اپنی کتابوں میں نقل کیا ہے۔کل طریقة ردتھا الشریعة فھی زندقه ہر وہ طریقہ جو شریعت میں ناقابل قبول ہو وہ زندقہ ہے۔

لہٰذا فقہ اور تصوف دونوں شریعت ہی کے دو پہلو ہیں۔دنوں ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔اگر ایک فقہ النفس ہے، تو دوسرا فقہ العمل ہے۔اگر ایک فقہ الجوارح ہے تو دوسرا فقہ القلب ہے۔تصوف نہ ہو تو فقہ کی حقیقت پر عملدرآمد مشکل ہے۔اور فقہ نہ ہو تو تصوف پر عملدرآمد مشکل ہے۔اور فقہ نہ ہو تو تصوف پر عملدرآمد کا دعوی محض زندقہ ہے۔اور ان دونوں کے بغیر مکمل ایمان کا مکمل ہونا بڑا دشوار ہے۔

حقیقت ، اخلاص، عشق الٰہی، توبہ، انابت، جذبہ اندروں، یہ ساری چیزیں وجدانی اور ذوقی ہیں۔ایمان کی حلاوت میرے اندر ہے یا نہیں ہے، یہ محض ایک ذوقی اور وجدانی چیز ہے۔آپ اسے نہ کسی ترازو سے تول سکتے ہیں، نہ کسی ظاہری اور مادی پیمانہ سے ناپ سکتے ہیں۔نہ کوئی ایسا مقیاس الحرارت پایا جاتا ہے جو ایمان کی حرارت کو محسوس کر کے ناپ سکے۔یہ تو ایک صاحب ذوق انسان خود محسوس کرسکتا ہے کہ اس کے دل میں ایمان کی حلاوت ہے کہ نہیں ہے۔اس لیے متقدمین کے ہاں ان چیزوں کو بیان کرنے کا رجحان نہیں تھا۔وہ یہ سمجھتے تھے کہ کسی روحانی کیفیت کا پایا جانا ایک خالصتاً داخلی چیز ہے اور میرے اور اللہ کے درمیان ایک راز ہے، اس کو دوسروں سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔لیکن جب یہ تعلیم مدون ہونا شروع ہوئی، اس پر کتابیں لکھی جانے لگیں تو ان داخلی تجربات کی تفصیلات بھی ضبط تحریر میں آنے لگیں۔ان تجربات کو بیان کرنے کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ حقیقی تجربہ کو وہمی اور غیر حقیقی تجربہ سے ممیز کیا جائے، اور بساط دل کے تازہ واردان کو یہ بتایا جائے کہ ان کے واردات میں کیا چیز صحیح ہے اور کیا غلط۔بہرحال جب ان نازک معاملات کو بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کے لیے مجاز اور استعارہ کا رنگ اختیار کرنا پڑا۔ان تجربات کو بیان کرنے میں زبان کی تنگدامانی مانع ہوئی، مجبوراً ایسے بہت سے الفاظ استعمال کیے گئے جو

دراصل مجاز اور استعارے کا رنگ رکھتے ہیں۔

ابھی حلاوت کا میں نے ذکر کیا ہے۔ متعلقہ احادیث میں حلاوت کا لفظ ایک مجازی اور استعارے کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ یہی حال بقیہ اصطلاحات کا بھی ہے۔ ان سے بیشتر اصطلاحات میں تشبیہ، مجاز اور استعارے سے کام لیا گیا، اس لیے کہ تصوف کے اکثر حقائق کا تعلق داخلی تجربہ اور ذوقی امور سے ہے۔ اس لیے صوفیاء کی بہت سی اصطلاحات کی تعبیر ان کے خالص ظاہری اور لغوی مفہوم کے مطابق کرنا درست نہیں۔ جس طرح حلاوت کی لغوی تشریح نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح بقیہ اصطلاحات کی بھی نہیں ہو سکتی۔ دنیا کے باقی تمام علوم وفنون میں یہ بات بلا تأمل تسلیم کی جاتی ہے کہ اصطلاح کی تعبیر اور تشریح کا اختیار اہل اصطلاح ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ قانون دانوں کی اصطلاح کی تعبیر کریں ملٹری کے لوگ، اور ملٹری اصطلاحات کی تفسیر کریں فلسفی، اور فلسفے کی اصطلاحات کی تفسیر کریں مثال کے طور پر ماہرین تجارت۔ اگر ایسا ہونے لگے تو تمام اصطلاحات کا مفہوم غلط قرار پا جائے گا اور ان حقائق کی درست تعبیر نہیں ہو سکے گی جن حقائق کی وہ اصطلاحات نمائندہ یا ترجمان ہیں۔

اصطلاحاتِ تصوف وقت کے ساتھ ساتھ پھیلتی گئیں اور بڑھتی گئیں۔ ان اصطلاحات میں چھٹی ساتویں بلکہ آٹھویں صدی ہجری کے بعد ایک نیا رنگ پیدا ہوا۔ ابھی تک یعنی چھٹی صدی ہجری تک تصوف کا اکثر مواد ان علماءِ کرام کا مرتب کیا ہوا تھا جو علمائے کرام بیک وقت فقیہ بھی تھے۔ متکلم بھی تھے، محدث اور مفسر بھی تھے۔ چھٹی صدی ہجری کے وسط سے قبل کی کتب تصوف میں سے بیشتر کے مصنف ان میں سے اکثر میدانوں کے ماہر تھے۔ مثلاً امام ابوالقاسم قشیری، ابونصر سراج، کلاباذی، غزالیؒ یا اور دوسرے حضرات۔ ساتویں صدی ہجری کے بعد سے اس میدان میں ادباء بھی داخل ہو گئے، شعراء بھی میدان میں آ گئے۔ بہت سے شاعروں اور ادیبوں نے تصوف کے مضامین کو اپنی اپنی کتابوں میں بیان کرنا شروع کیا۔ ان شاعروں اور ادیبوں میں کچھ تو علماء تھے، مثلاً مولانا رومیؒ، اور مولانا جامیؒ۔ کچھ ایسے حضرات تھے جو علماء نہیں تھے یا اس درجے کے علماء نہیں تھے۔ لیکن یہ اصطلاحات سب نے اپنائیں اور ان اصطلاحات میں مزید اضافے کیے۔ شاعروں میں بہت سے ایسے بھی تھے جو تصوف کے مضامین سے محض شاعرانہ دلچسپی رکھتے تھے اور اصل حقائق و معارف سے ان کا ذاتی، عملی یا تجربی واسطہ نہ تھا۔

ایسے ہی ایک شاعر کا یہ قول مشہور ہے کہ: تصوف برائے شعر گفتن خوب است۔

جس زمانے میں صوفیانہ مضامین کو نظم کرنے والے شعراء سامنے آئے یہ وہ زمانہ تھا جب مسلمانوں کا سیاسی زوال اور معاشرتی انحطاط بہت نچلی حدود کو چھو رہا تھا۔ بغداد کا زوال ہو چکا تھا۔ تاتاریوں نے پوری دنیا اسلام کو برباد کر دیا تھا، بڑے بڑے جید علماء کرام شہید ہو چکے تھے اور مسلمانوں کا کوئی سیاسی مقام یا وقار دنیا میں نہیں رہا تھا اور ہر طرف مایوسی پھیل رہی تھی۔ اس مایوسی کے عالم میں بعض صوفیاء کرام نے مسلمانوں کو امید کا پیغام دینا چاہا۔ جن میں سب سے بڑا نام مولانا جلال الدین رومیؒ کا ہے۔ انہوں نے اتنے زور وشور سے رجائیت کا یہ نغمہ بلند کیا ور لوگوں کو بلند آواز اور آہنگ یہ بات یاد دلائی کہ اسلام کا مقصد کسی مادی مفاد کا حصول نہیں ہے، یا ریاست اور سلطنت کا قیام اصل مقصود نہیں ہے، یہ ایک ثانوی چیز ہے۔ اصل چیز کردار اور شخصیت کی تشکیل و تعمیر ہے۔ روحانیت کی تشکیل و تعمیر ہے۔ اس انداز کو مقبول بنانے کا سب سے بڑا سبب خود مولاناؒ کا غیر معمولی کام اور نام تھا، ان کا اخلاص اور زور بیان تھا۔ جلد ہی ان کے کلام، بالخصوص مثنوی نے پوری دنیائے اسلام کو اپنی گرفت میں لے لیا اور یہ بات جس نے بھی کہی بہت درست کہی کہ

مثنوی مولوی معنوی
ہست قرآن در زبان پہلوی

دنیائے اسلام کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک مثنوی مقبول ہوگئی۔ مثنوی کی مقبولیت سے متاثر ہو کر، یا کسی اور وجہ سے، یا اس زمانے کے حالات اور رنگ کو دیکھ کر، بہت سے ایسے شعراء بھی اس میدان میں آ گئے جن کا اپنا مقام و مرتبہ حقیقی روحانیات کے میدان میں محل نظر قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے بعض کا مقام و مرتبہ اس میدان میں اتنا بلند نہیں تھا جتنا مولانا رومیؒ اور ان کے درجہ کے دوسرے حضرات کا تھا۔ ایسے عام شعراء نے بھی شعر وشاعری کے ذریعے کو اپنایا اور اس شعر وشاعری کے ذریعے کو اپنانے کی وجہ سے یہ الفاظ و تصورات پوری دنیائے اسلام میں مقبول ہو گئے۔ یہ دوسرے حضرات جو بعد میں سامنے آئے، ان میں حافظ شیرازی کی مثال میں نمایاں طور پر دینا چاہتا ہوں۔ ان کے شاعرانہ کمالات نے جہاں ان کے کلام کو دنیائے اسلام کے چپہ چپہ میں ترکی سے بنگال تک اور

ترکستان وتاتارستان سے دکن تک عام کیا، وہاں صوفیانہ مضامین اور صوفیانہ اصطلاحات کو بھی گھر گھر عام کر دیا۔ حافظ شیرازی واقعی صاحب حال صوفی تھے کہ نہیں تھے، یہ اللہ بہتر جانتا ہے۔ بعض لوگ ان کو بہت بڑا صوفی سمجھتے ہیں اور ان کے اشعار کی اسی طرح تعبیر کرتے ہیں، جس طرح اکابر صوفیہ کے کلام کی جاتی ہے۔ بعض دوسرے لوگ انہیں اسی طرح کا ایک عام شاعر سمجھتے ہیں جیسے اور شاعر ہوتے ہیں اور گل وبلبل کی شاعری کرنے سے زیادہ ان کی کوئی غرض نہیں ہوتی۔ کچھ ناقد اور اہل علم حضرات کے خیال میں حافظ کے کلام کے مثبت پہلوؤں کے مثبت اور مفید اثرات بھی ہوئے۔ علامہ اقبال ان کے اثرات کو بہت منفی قرار دیتے ہیں۔

حافظ اور حافظ جیسے بہت سے شاعروں کی وجہ سے ایسے باطنی تصورات بھی مسلمانوں میں پھیل گئے جو دراصل اکابر صوفیاء کرام کے تصورات نہیں تھے۔ یا صوفیاء کرام کے ہاں ان پر وہ زور نہیں دیا جاتا تھا یا وہ ترتیب وترجیح نہیں تھی جو حافظ کے کلام سے سامنے آئی۔ پھر جب حافظ اور دوسرے شعراء نے صوفیانہ اصطلاحات استعمال کرنا شروع کیں تو ان کے کلام کے ذریعہ ایسی اصطلاحات بھی سامنے آنے لگیں جو خالص شہوانی مقاصد اور مادہ پرستانہ معاملات کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ چنانچہ قامت اور زلف، خط اور ابرُو اور شراب اور نشہ اور اس طرح کی ساری رموز واصطلاحات عام ہوگئیں جن کے بارے میں یہ تعین کرنا دشوار ہے کہ شاعر نے ان اصطلاحات کو کس مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ ان رموز کے بارہ میں یقین سے یہ کہنا بہت دشوار بات ہے کہ ان رموز کا مقصد واقعی روحانی اسرار ہیں یا ان کے ذریعہ دانستہ یا نادانستہ باطنیت اور اباحیت کے لیے راستہ ہموار کیا جا رہا ہے۔

یہاں تک کہ ہمارے مرزا غالب نے بھی صوفیانہ مضامین اور صوفیانہ اصطلاحات کو اپنے کلام میں کثرت سے استعمال کیا۔ بعض لوگوں نے مرزا غالب کے کلام کی شرح اس طرح لکھی ہے کہ اس میں اور امام غزالی کی احیاء العلوم یا مولانا روم کی مثنوی میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ لیکن مرزا غالب کا جو رویہ اور طرز زندگی تھا وہ سب کو معلوم ہے۔ تصوّف اور شریعت سے ان کے تعلق کی کیا کیفیت تھی یہ بھی کوئی مخفی بات نہیں ہے۔ چونکہ وہ ہم سے قریبی زمانے کے ہیں، اس لیے ان کے بارے میں یہ کہنے میں ہمیں کچھ تامل نہیں ہے کہ وہ کس طرح کے آدمی تھے اور ان کے مشاغل کیا تھے۔ ان کی دلچسپیاں کیا تھیں۔ سب جانتے ہیں۔ بلاشبہ مرزا غالب

عالمی اور انسانی ادب کی تاریخ کے ایک بہت بڑے شاعر تھے، یہ اپنی جگہ ایک الگ بات ہے۔ لیکن ان کے کلام کو تصوّف کا حقیقی ترجمان قرار دینا بالکل دوسری بات ہے۔ حافظ کا زمانہ چونکہ ذرا پرانا ہے، ان کی زندگی پر ایک غموض سا چھایا ہوا ہے۔ اس لیے ہم نہیں جانتے کہ ان کا طرز زندگی کیا تھا۔ مرزا غالب کی طرح کا تھا یا واقعی اہل اللہ کی طرح کا، یہ اللہ کو معلوم ہے۔ لیکن اس طرح کے شعراء کی وجہ سے بہت سی مبالغہ آمیز باتیں پھیل گئیں، اور ایسے تصورات سامنے آنے لگے جو اصل صوفیاء کرام یا ارباب تزکیہ اور تعلیم کا مقصود نہیں تھے۔

اسی زمانے میں یعنی چھٹی صدی ہجری سے لے کر بارہویں تیرھوں صدی ہجری تک صوفیاء کے تذکرے بھی بہت کثرت سے لکھے گئے۔ بہت سے اکابر صوفیہ کے ملفوظات مرتب کیے گئے۔ ان ملفوظات اور تذکروں میں بہت بڑا حصہ غیر مستند باتوں کا ہے۔ خود بعض بڑے اکابر اور اہل علم صوفیاء نے یہ بات تسلیم کی ہے کہ اس پورے ذخیرہ مناقب و ملفوظات میں سے کوئی چیز بھی علمی طور صحیح صوفی فکر کی نمائندگی نہیں کرتی۔ صوفیانہ تعلیمات کیا ہیں؟ ان کا ماٗخذ صرف قرآن پاک اور سنت ہے، یا اس فن کے مستند اور معتبر ماہرین (جن میں سے بعض کا میں نے نام لیا) ان کی علمی تحقیقات اور دینی تحریریں ہیں۔ کسی صوفی کا تذکرہ، کسی صوفی کے ملفوظات، کسی بڑے سے بڑے صوفی کی یاداشت ان تعلیمات کا ماٗخذ نہیں ہے۔

غلط فہمی کی ایک اور وجہ بعض اصطلاحات بھی ہیں جن میں سے ایک دو کی میں نے نشاندہی کی ہے۔ ایک اصطلاح کی میں مزید نشاندہی کرنا چاہتا ہوں، جس کو بہت غلط سمجھا گیا اور اس غلط سمجھے جانے کے بعض اسباب بھی ہیں، یہ فنا کی اصطلاح تھی۔ یہ اصطلاح بہت سے بزرگوں نے استعمال کی ہے۔ فنا کے لغوی معنی تو فناء ہو جانا، ختم ہو جانا یا annihilation کے ہیں۔ اب اگر یہ فنا کسی physical مفہوم میں ہو تو قرآن مجید نے اس کی کہیں تعلیم نہیں دی ہے۔ قرآن پاک نے کہیں بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ انسان اپنے آپ کو جسمانی طور پر فنا کر لے۔ اس لیے فنا کی اصطلاح کے لغوی معنی یہاں بالکل مراد نہیں ہیں۔

جن حضرات نے مثلاً حضرت مجدد صاحب نے یا شاہ ولیؒ اللہ نے یا اور حضرات نے فنا کی وضاحت کی ہے۔ انہوں نے واضح طور پر لکھا ہے کہ فنا سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنے قلب اور روح کو اس طرح سے تربیت دے کہ اس کی وہ تمام مادی اور شہوانی خواہشات فنا ہو جائیں

جو اس کی ہوا و ہوس پر مبنی ہیں اور شریعت سے متعارض ہیں۔ ان تمام خواہشات کو فنا کر دینے کا نام اور ایسی فطرت بنا لینے کا جس کے نتیجہ میں اتباع رسالت کے تقاضے بطور طبعی معاملات کے پوری ہونے لگیں، اس کیفیت کو فنا کی اصطلاح سے یاد کیا گیا۔ حتیٰ کہ "وہابی صوفیاء" نے بھی فناء کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ عام تصور یہ ہے کہ ہمارے وہابی بھائی تصوف کو پسند نہیں کرتے ہیں۔ ایسا نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ جن کی فقہ کی پیروی ہمارے سعودی بھائی کرتے ہیں۔ ان کے زمانے سے لے کر کم و بیش سو سال پہلے تک اس فقہ کے متبعین میں بے شمار اہل تصوف پیدا ہوئے ہیں۔ حنبلی صوفیہ میں سب سے بڑا نام امام تصوف شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کا ہے، بلکہ سب سے بڑے صوفی اس روایت میں خود شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ ہیں۔ جن کے بارے میں عام تاثر یہ ہے کہ علمبرداران فقہ سلف اور ارباب ظواہر میں سب سے نمایاں نام انہی کا ہے۔ ان کی دو ضخیم کتابیں جو ان کی فتاویٰ کی دسویں اور گیارہویں جلد پر مبنی ہیں اس باب میں بہت اہم ہیں۔ یہ دونوں ضخیم جلدیں تمام تر تصوف کے مضامین و مسائل پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے ایک جلد کا نام ہے علم السلوک اور دوسری جلد کا نام ہے: علم التصوّف۔ ان دنوں جلدوں میں مسائل تزکیہ و احسان کے بارہ میں علامہ ابن تیمیہ نے جو کچھ لکھا ہے اس میں اور شیخ احمد سرہندیؒ کی تحریروں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ صرف اصطلاحات اور انداز بیان کا فرق ہے۔ ابن تیمیہ نے عربی میں لکھا ہے۔ شیخ احمد سرہندی نے فارسی میں لکھا ہے۔ غلط تصوف پر جو تنقیدیں ابن تیمیہ کی ہیں وہی اور ویسی ہی تنقیدیں شیخ احمد سرہندیؒ اور شاہ ولی اللہ کی بھی ہیں۔ سوائے زبان، انداز بیان اور اصطلاحات کے فرق کے ان حضرات کی تحقیقات میں کوئی فرق نہیں ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی فنا کی اصطلاح کو نہ صرف قبول کیا ہے بلکہ اس کو پسند کیا ہے اور اس کے یہی دو مفہوم قرار دیے ہیں۔ اگر وہ کسی جسمانی فناء کی مفہوم میں ہے تو وہ ناقابل قبول ہے اور اس کی شریعت نے تعلیم نہیں دی ہے۔ لیکن اگر وہ خواہشات کو مٹا کر شریعت کے مطابق بنانے کے مفہوم میں ہے تو وہ نہ صرف قابل قبول، بلکہ وہ اسلام کا مقصود و ہدف ہے۔

آج کل دور جدید میں تصوف کا احیاء ایک نئے انداز سے ہو رہا ہے۔ لیکن اس میں دو پہلو بڑے خطرناک ہیں۔ جہاں تک مسلمانوں کے اس احساس کا تعلق ہے کہ یہ ایک تعمیری اور

انتہائی وقیع مثبت روایت تھی اور بیسویں صدی کی روز افزوں مادیت کے ماحول میں مسلمانوں کی توجہ اس سے ہٹ گئی اور مختلف اسباب کی بناء پر اس سے گزشتہ سوسوا سو سال کے دوران غفلت برتی گئی، اب اس روایت کا احیاء ہونا چاہیے، یہ شعور تو خود اپنی جگہ انتہائی قابل قدر ہے۔ لیکن اس روایت کو عرصہ دراز سے بعض غیر مسلم طاقتیں بھی اپنے سیاسی اور استعماری مقاصد کے لیے استعمال کرنا چاہ رہی ہیں اور ماضی میں بھی انہوں نے اس کو استعمال کرنا چاہا۔ 1971-72 میں سویت یونین نے ایک باقاعدہ پالیسی کے تحت یہ فیصلہ کیا تھا کہ دنیائے اسلام میں تصوف کے نام پر ان اباحیت پسند مفکرین کی سرپرستی کی جائے جو باطنیت کے علمبردار رہے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ساتویں آٹھویں صدی کے بعد کے زمانہ میں باطنیت نے تصوف میں بڑا نفوذ پیدا کیا تھا، اور باطنیت کے مقاصد کی تکمیل کے لیے باطنی کارندے تصوّف کے لبادوں میں سامنے آئے تھے۔ سوویت یونین کے کارندوں کا خیال تھا کہ اس باطنی انداز فکر کو زندہ کیا جائے۔ آپ میں سے بعض حضرات کو شاید یاد ہو کہ وہاں سے ایک مفکر بابا جان غفوروف ۱۹۷۳ء میں پاکستان آیا تھا اور اس نے پورے ایک مہینے پاکستان کا دورہ کیا تھا اور ہر جگہ تصوف کو زندہ کرنے کی دعوت دی تھی۔ یہ ۱۹۷۳ء میں اس سویت یونین کی طرف سے کوشش رہی ہے جو مذہب ہی کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے تھے۔ اب وہ لا مذہب ملحدین اباحی اور باطنی تصوف کے علمبردار تھے۔ وہ کوشش الحمدللہ کامیاب نہیں ہوئی۔

آج کی مغربی طاقتیں بھی دنیائے اسلام میں تصوف کو زندہ کرنا چاہ رہی ہیں۔ بعض مسلم ملکوں میں تصوف کی چیئرز قائم ہو رہی ہیں۔ یہ محض اتفاق بھی ہوسکتا ہے اور پیر مغرب کے اس نسخے کے اثرات بھی ہوسکتے ہیں، جو اہل مغرب نے سوچا ہے۔ پچھلے دنوں امریکی سی آئی اے کے معاون اور ہمکار ادارہ رینڈ فاؤنڈیشن (Rand Foundation) کی طرف سے ایک رپورٹ آئی تھی، جس میں عام مسلمانوں میں اثر و رسوخ رکھنے والے گروہوں کی نشان دہی کی گئی تھی۔ جن طبقات کی سرپرستی کرنے کا مشورہ حکومتِ امریکہ کو دیا گیا تھا۔ ان میں اہل تصوف کے بعض گروہ بھی شامل تھے۔ وہ اہل تصوف جو منحرف تصوف کے نمائندہ ہوں۔ جو باطنیت سے متاثر ہوں اور شریعت اور طریقت کی اس جامعیت کی نمائندگی نہ کرتے ہوں، جس کے نمائندہ امام غزالیؒ اور شیخ احمد سرہندیؒ ہیں۔

بہر حال، یہ تھا خلاصہ تصوف کی اس تعلیم کا جس کو علماء اسلام نے ایک مرتب علم اور فن کی شکل میں دنیا کے سامنے پیش کیا۔ یہ مرتب علم یا فن جس کو بعض اہل علم نے فقہ النفس کے نام سے یاد کیا ہے، بعض اور حضرات نے فقہ باطن کے نام سے یاد کیا ہے۔ اور تزکیہ واحسان جس کا لقب قرار پایا، یہ عرف عام میں تصوف کے نام سے مشہور ہے۔ یہ ایک مکمل اور جامع نظام تربیت کا نمائندہ ہے جس میں نئے نئے مضامین اور ابواب شامل ہوئے۔ جیسے جیسے بقیہ تمام علوم میں ارتقاء ہوتا گیا اور نئے نئے مضامین اور نئے نئے ابواب تفسیر، حدیث اور کلام وغیرہ میں شامل ہوتے گئے، اسی طرح فقہ القلب میں بھی اضافہ ہوتا گیا، مباحث ومضامین میں نئے نئے مضوعات شامل ہوتے چلے گئے اور یوں یہ فن بہت ابتدائی آغاز میں اپنی سادہ نوعیت سے بڑھ کر ایک مرتب اور منظم علم کی شکل اختیار کر گیا، جس سے ان تمام حضرات نے بحث کی ہے جنھوں نے اسلامی علوم فنون کی تاریخ پر یا علوم فنون کی تدوین اور تقسیم پر لکھا ہے۔

شیخ ابوالحسن شاذلی جو مشہور صوفیاء میں سے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ تصوف سے مراد وہ فن ہے جس کے ذریعے انسانی نفس کو عبادت کے لیے تیار کیا جائے اور احکام الٰہی کی تعمیل کے لیے اس کو آمادہ کیا جائے۔ ایک مشہور مصنف جن کی کتاب کشف الظنون اسلامی علوم وفنون کی تاریخ میں نمایاں مقام رکھتی ہے، یعنی حاجی خلیفہ، وہ تصوف کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ تصوف سے مراد وہ علم ہے جس کے ذریعے اہل کمال کی روحانی ترقیوں کی کیفیات معلوم ہوتی ہیں اور نوع انسانی جیسے جیسے سعادت کے مدارج میں ترقی کرتی رہتی ہے، ان ترقیات کا علم اور کیفیات معلوم ہوتی ہیں۔

شیخ الاسلام زکریا انصاری کا کہنا ہے کہ تصوف سے مراد وہ علم ہے جس کے ذریعے تزکیہ نفس کی کیفیات کا علم ہو۔ اخلاق کی ستھرائی اور پاکیزگی حاصل ہو اور ظاہر وباطن کی تعمیر ہو۔ یہ سب کام اس مقصد کے لیے ہوں کہ وہ ابدی سعادت اور خوش بختی حاصل ہو جائے جو اسلام کا اور تمام آسمانی مذاہب کا مقصد حقیقی ہے۔ جیسا کہ امام شعرانی نے لکھا ہے کہ تصوف کی اصل حقیقت یہ ہے کہ اخلاص کے ساتھ شریعت پر عمل کرنے کا راستہ آسان ہو جائے۔ لہذا جو عالم بھی اخلاص کے ساتھ اللہ کے حضور جوابدہی کا احساس رکھتے ہوئے اپنے علم پر عمل کرتا ہے وہی درحقیقت، حقیقی معنی میں صوفی ہے۔

صوفی کی حقیقت یہی ہے کہ وہ عالم جس کا علم اور عمل دونوں برابر ہوں، نہ علم عمل سے زیادہ ہو، نہ عمل علم سے کم یا زیادہ ہو۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ جو شخص علم میں جتنا بڑھتا جائے گا تصوف اور مقامات تصوف میں بھی اتنا ہی بڑھتا چلا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ تصوف کی تعریف کرنے والے تمام اہل علم نے تصوف کی تعریف میں اخلاقی اور روحانی کمالات کی ترقی، نوع انسانی کی سعادت میں بہتری اور ان تمام مدارج اور کمالات کی معرفت کو بیان کیا ہے جو دراصل صوفیائے کرام کا مقصود ہوتے ہیں۔

برصغیر کے ایک صاحب علم نے تصوف کی اس طرح تعریف کی ہے کہ وہ امام ابوحنیفہ سے منسوب فقہ کی تعریف کا ایک حصہ بن جائے۔ امام صاحب نے فقہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھا تھا معرفة النفس مالها وما عليها یعنی انسانی نفس کی یہ معرفت کہ اس کو یہ پتہ چل جائے کہ اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں، اور اس کے حقوق کیا ہیں؟ یعنی دینی اور شرعی واجبات اور فرائض کا علم اور معرفت، یہی درحقیقت فقہ ہے۔ امام صاحب کی اس تعریف کے بارے میں اہل علم کا ہمیشہ سے یہ کہنا رہا ہے کہ اس میں علم اصول اور علم فروع یعنی علم کلام، اصول فقہ اور جزئیات فقہ سب شامل ہیں، اس لیے کہ نفس کی جو ذمہ داریاں روحانیات کے بارے میں ہیں، ان کا علم بھی فقہ کہلاتا ہے اس لیے فقہ کی تعریف جیسا کہ امام صاحب نے کی ہے انتہائی جامع تعریف ہے، فقہ کی اس تعریف میں شریعت کے وہ تمام ابواب شامل ہیں جن سے اس سلسلہ محاضرات میں گفتگو کی گئی ہے، یعنی انسان کے ظاہری اعمال سے متعلق احکام، انسان کے عقیدہ وایمانیات اور فکر سے متعلق ہدایات اور اخلاقی اور روحانی ستھرائی اور پاکیزگی کے بارے میں شریعت کی رہنمائی۔ اگر ایسا ہے تو یقیناً فقہ، خاص طور پر فقہ النفس اور فقہ القلب، اعلیٰ ترین علوم میں سے ہے، اس لیے کہ یہ حقائق کا اور منازل واحوال کا علم ہے، اور اس معاملے کا علم ہے جو اللہ اور بندے کے درمیان ہوتا ہے، جس کے ذریعے اطاعت میں اخلاص پیدا ہوتا ہے، اللہ کی طرف توجہ مرکوز ہوتی ہے۔

تصوف اور فقہ کے درمیان جو گہرا تعلق ہے اس کی طرف کئی بار اشارہ کیا جا چکا ہے۔ حضرت امام مالک سے منسوب وہ قول بھی جو متعدد صوفیاء نے نقل کیا ہے، ہم نے دیکھا، جس میں امام صاحب نے فرمایا تھا کہ جس شخص نے فقہ جانے بغیر تصوف پر کاربند ہونے کی کوشش

کی اس کے بارے میں خطرہ ہے کہ اس کا انجام زندیقیت پر نہ ہو۔ اسی طرح سے جو شخص تصوف کے بغیر فقہ کے ظاہری احکام پر عمل کرنا چاہے گا اس کے بارے میں قوی خطرہ اس بات کا ہے کہ وہ فسق وفجور کے راستے پر چل پڑے۔

شریعت اور تصوف یا فقہ اور تصوف کے اس گہرے تعلق کے بارے میں شاید ہی کوئی قابل ذکر شخصیت ایسی ہو جس نے اس کی وضاحت نہ کی ہو۔ تصوف کے تمام قابل احترام نمائندگان اس بات پر زور دیتے آئے ہیں، مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مکتوبات میں ایک جگہ لکھا ہے کہ فردائے قیامت از شریعت خواہند پرسید، روز قیامت شریعت کے بارے میں سوال کیا جائے گا، از تصوف نہ خواہند پرسید، تصوف کے نکتوں کے بارے میں نہیں پوچھا جائے گا۔ دخول جنت وتجنب از نار وابستہ باتیان شریعت است، جنت میں داخلہ اور جہنم سے نجات شریعت سے وابستہ رہنے پر ہے، شریعت پر عملدرآمد کرنے پر موقوف ہے، اس لیے یہ بات کہ شریعت وتصوف یا فقہ وتصوف دونوں ایک ہیں، یہ تمام علمائے تصوف کے یہاں متفق علیہ رہی ہے، ایک فقہ النفس ہے دوسرا فقہ الاعمال ہے۔

فقہ کے بغیر تصوف بے معنی ہے۔ اس لیے کہ اگر کوئی شخص شریعت کے ظاہری احکام پر عمل نہیں کر رہا تو اس کا تصوف محض ایک جھوٹا دعویٰ ہے، اسی طرح سے تصوف کے بغیر کوئی فقیہ نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ جو عمل فقہ کے احکام پر وہ کر رہا ہے، جس کا وہ دعویدار ہے اس میں اگر اخلاص، سچائی اور توجہ نہیں ہے تو وہ بیکار ہے اور یہ سچائی اور توجہ تصوف کے ذریعے پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر سرے سے ایمان ہی نہیں ہے تو نہ فقہ ہے نہ تصوف، اس لیے کہ ایمان کے بغیر یہ دونوں ناقابل قبول ہیں۔ اس لیے کہ جیسا کہ شیخ ابو العباس زروق نے لکھا ہے یہ تینوں ایک ہی چیز ہیں، اصل ایمان ہے جس کے دو رخ ہیں، ایک ظاہری رخ ہے جو سب کو نظر آتا ہے، اور ایک باطنی رخ ہے جس کا تعلق انسان کے دل، نیت، اور قلب وروح سے ہے۔

یہی وجہ ہے کہ تصوف کے اپنے زمانے کے سب سے بڑے امام جن کو سید الطائفہ کے لقب سے یاد کیا گیا ہے، جنید بغدادی نے لکھا ہے کہ کل طریقۃ ردتها الشریعة فهي زندقة، ہر وہ طریقہ جس کو شریعت نے رد کر دیا وہ زندقہ ہے۔ اس لیے کہ شریعت ایک کل ہے

اور طریقت اس کا ایک جزو ہے، ایک بزرگ نے لکھا ہے کہ شریعت درخت ہے اور طریقت اس کو پانی دینے کے مترادف ہے۔ اگر شریعت ایک جسم ہے تو طریقت اس کی غذا اور دوا ہے، عام حالات میں اس کی حیثیت غذا کی ہے اور بعض خاص حالات میں وہ دوا کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ تصوف کی بعض تدابیر کی حیثیت دوا کی بھی ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ تمام اکابر تصوف اس پر زور دیتے آئے ہیں کہ ایک شیخ طریقت کی بنیادی شرائط میں یہ بات شامل ہے کہ وہ شریعت کے علم کی معرفت رکھتا ہو، جو شخص علوم شریعت سے کلی طور پر ناآشنا ہے وہ ایک مخلص مسلمان تو شاید ہو سکتا ہے۔ لیکن شیخ طریقت اور استاد تربیت نہیں ہو سکتا۔

شیخ طریقت اور استاد تربیت کے لیے ضروری ہے کہ وہ شریعت کے احکام پر عمل کرتا ہو۔ شیخ عبدالوہاب شعرانی نے اپنی کتاب انوار قدسیہ میں لکھا ہے کہ ایک شیخ وقت کی علامت یہ ہے کہ وہ کتاب وسنت کا گہرا علم رکھتا ہو، ان دونوں کے تمام احکام پر ظاہر اور باطن دونوں صورتوں میں عمل کرتا ہو، اللہ کی حدود کی حفاظت کرتا ہو، اللہ اور بندے کے درمیان جو عہد ہے اس کو پورا کرتا ہو، تقویٰ کے معاملے میں کسی تاویل کا سہارا نہ لیتا ہو، اپنے تمام معاملات میں احتیاط اور شریعت کے معاملے میں غایۃ احتیاط سے کام لیتا ہو، امت اسلامیہ پر شفیق ہو، کسی گنہگار سے نفرت نہ کرتا ہو، انسانوں سے نرمی سے پیش آتا ہو، گنہگار مسلمانوں کے لیے رحمت اور خیر کی دعا کرتا ہو، اس کی جود وسخا ہر کس وناکس، گنہگار ونیکوکار سب کے لیے کھلی ہو، شکر گذار اور ناشکر گذار سب کے ساتھ اس کا رویہ ایک جیسا ہو، اللہ کی مخلوق کو وہ اپنے خاندان کی طرح اپنی ذمہ داری سمجھتا ہو، ایسا شخص جب بھی موجود ہوگا تو وہ یقیناً دنیا کے معاملے میں زہد واستغناء سے کام لیتا ہوگا، تنہائی کو پسند کرتا ہوگا، شہرت اور پروپیگنڈے سے نفرت کرتا ہوگا، اس کے تمام اعمال کتاب وسنت کے مطابق ہوں گے، اس کا وہ فرشتہ جو بائیں طرف متعین ہے اور اس کے گناہوں کو لکھنے کا پابند ہے اس کے پاس لکھنے کو کچھ ہوگا ہی نہیں، اس لیے کہ اس کے اوقات سب کے سب نیک اعمال میں مصروف ہوں گے، ضائع کرنے کے لیے اس کے پاس کوئی وقت نہیں ہوگا، اس دور کے فقہاء اور نیک لوگ اس کی خوبیوں کے گواہ ہوں گے اور خاص طور پر اس کو کسی مستند شیخ وقت نے اس کی اجازت دی ہو کہ وہ عامۃ الناس کی تربیت کا فریضہ انجام دے۔

یہ وہ تصور ہے جو ایک مستند اور معتبر شیخ وقت کے بارے میں اکابر صوفیاء نے بیان کیا ہے۔ جہاں مستند اور معتبر مشائخ وقت کی یہ وضاحت اور تفصیل کتب تصوف میں ملتی ہے، وہاں صوفیان خام کا تذکرہ بھی کتب میں موجود ہے۔ خاص طور پر ہمارے برصغیر کے سب سے بڑے مذہبی عبقری حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ ہمارے زمانے کے جو صوفیان خام ہیں یہ اپنے خام حیلوں کے عمل کو طرح طرح کے بہانوں سے، طرح طرح کی تاویلوں سے درست ثابت کرنا چاہتے ہیں، انہوں نے رقص و سرود کو اپنی ملت اور اپنا دین قرار دے دیا ہے، یہ فضولیات اور لہو و لعب کو اپنی عبادت سمجھتے ہیں، جو شخص فعل حرام کو مستحسن سمجھتا ہو وہ اہل اسلام کے زمرے سے نکل جاتا ہے، اس کا شمار مرتدوں میں ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ سمجھ لینا چاہیے کہ رقص و سرود کی محفلوں کو اچھا سمجھنا اور ان کو اطاعت و عبادت کی ایک قسم سمجھنا بہت بری بات ہے۔ یہ شیخ احمد سرہندی نے لکھا ہے جن کو علامہ اقبال نے ہندوستان کی تاریخ کا سب سے بڑا مذہبی عبقری قرار دیا تھا، جن کو اللہ نے بروقت خبردار کیا جو سرمایہ ملت کے نگہبان کہلاتے ہیں، یہ جملہ انہوں نے اپنی مکتوبات کی جلد اول میں مکتوب نمبر ۲۷ میں بیان کیا ہے۔

یہ مقصد اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، تصوف خام اور خرافات سے بچنے کا یہ ہدف اسی وقت پایا جا سکتا ہے، جب انسان کی روزی پاکیزہ ہو، اس کی زندگی صاف ستھری ہو اور رزق حلال اس کی توجہ کا مرکز ہو۔ اپنے زمانے کے مشہور بزرگ حضرت ابرہیم ادہمؒ نے کہا ہے کہ اگر تم اپنی روزی پاک صاف اور ستھری رکھو، تو روحانی پاکیزگی تمھیں آپ سے آپ حاصل ہو جائے گی۔ اس کے بعد پھر نہ بہت زیادہ روزے رکھنے کی ضرورت ہے، نہ بہت زیادہ نوافل کی ادائیگی کی ضرورت ہے، رزق حلال خود ایسی برکت اور نور پیدا کرتا ہے جس کے نتیجے میں روحانی بلندیاں آپ سے آپ حاصل ہو جاتی ہیں۔ ایک اور بزرگ جن کا تعلق اندلس، دنیائے اسلام کی جنت گم گشتہ، سے تھا۔ یعنی شیخ ابوالعباس مرسی کہا کرتے تھے کہ اگر تم علم شریعت سے وابستگی اختیار رکھو، ایسے علماء کی صحبت میں رہو جو علم اور عمل دونوں کے جامع ہیں اور رزق حلال کی پابندی کرو تو پھر نہ کسی غیر معمولی عبادت کی ضرورت ہے، نہ غیر معمولی زہد و استغناء کی ضرورت ہے، خود بخود تمہیں سب روحانی درجات حاصل ہوتے چلے جائیں گے۔ لیکن اگر کوئی

ایسا شخص ہے جو سالک ہونے کا دعویدار ہے لیکن علوم شریعت سے اعتناء نہیں رکھتا تو ہوسکتا ہے کہ وہ کبائر کا ارتکاب کرتے ہوئے دنیا سے رخصت ہو۔ ہوسکتا ہے عجب و ریاء اور نفاق خاموشی سے اس کے دل میں اور روح کی گہرائیوں میں اتر جائے اور علم سے ناواقفیت کی وجہ سے اسے اس کا اندازہ بھی نہ ہوسکے۔

ایسے حضرات کا وجود ہر دور میں غنیمت سمجھا گیا جو شیخ کامل کے مذکورہ بالا اوصاف کا نمونہ تھے، بڑے بڑے اہل علم ایسے حضرات کی تلاش میں رہتے تھے جو تقوی، زہد و استغناء اور عشق الٰہی کی صفات سے متصف ہوں۔ حضرت امام شافعیؒ، جن کا اپنا مقام و مرتبہ بھی روحانیات کے باب میں اتنا ہی بلند و بالا تھا جتنا علم و شریعت کے باب میں، وہ خود تلاش کر کر کے ایسے اولیاء اللہ کی خدمت میں تشریف لے جایا کرتے تھے جن کے بارے میں ان کا خیال ہوتا تھا کہ ان کی خدمت میں بیٹھنا دینی اعتبار سے، روحانی اعتبار سے مفید اور نتیجہ خیز ثابت ہو سکتا ہے۔ یہی بات امام احمد بن حنبلؒ سے منقول ہے، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے۔

تصوف میں بار بار قلب کے احکام کا ذکر ملتا ہے، بار بار روحانیات کا تذکرہ ملتا ہے، ان بیماریوں کا تذکرہ ملتا ہے جو دل سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ بیماریاں یا یہ خوبیاں کیا ہیں، وہ خوبیاں یا وہ اچھائیاں جن کا تعلق دل سے ہے، بعض علمائے اسلام نے ان کو دس عنوانات کے تحت تقسیم کیا ہے:

۱۔ توبہ
۲۔ زہد و استغناء
۳۔ توکل
۴۔ قناعت
۵۔ عزلت
۶۔ دوام ذکر
۷۔ توجہ
۸۔ صبر
۹۔ مراقبہ

۱۰۔ رضا

یہ وہ خوبیاں ہیں جو تصوف پر عملدرآمد کے نتیجے میں ایک مسلمان میں پیدا ہونی چاہئیں۔ اللہ کے حضور توبہ کا رویہ اس کے دل میں پیدا ہو، اپنی سابقہ کمزوریوں اور گناہوں پر ندامت کا رویہ پیدا ہو اور آئندہ تمام غلطیوں اور کمزوریوں سے باز رہنے کا پختہ ارادہ ہو۔

زہد واستغناء سے مراد یہ ہے کہ دنیا کی مادی نعمتوں اور مادی آسائشوں سے تعلق اور محبت اس نوعیت کی نہ ہو جو اللہ کے ذکر سے غافل کر دے، جو اللہ کی محبت اور اطاعت کے تقاضوں اور آخرت کی جواب دہی کے احساس سے غافل کر دے۔ دنیا سے اتنا تعلق جو دنیاوی زندگی گزارنے کے لیے ناگزیر ہے، دنیاوی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے لازمی ہے، وہ اگر حدود شریعت کے اندر ہو، اور اللہ سے تعلق پر اثر انداز نہ ہوتا ہو، تو وہ ہرگز قابل اعتراض نہیں ہے۔ ایسا تعلق زہد واستغنا کے منافی کبھی نہیں سمجھا گیا۔ اسی طرح توکل، قناعت، ذکر وفکر، صبر و شکر، مراقبہ اور رضا کے احکام کے بارے میں ائمہ اسلام نے خاص طور پر امام غزالیؒ، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، ہمارے برصغیر کے شیخ علیؒ ہجویری، اور امام ابوالقاسم قشیریؒ اور ان جیسے دوسرے حضرات نے تفصیل سے لکھا ہے۔

قلب کے احکام میں جہاں بعض اوامر ہیں جن پر عملدرآمد کرنا لازمی ہے وہاں بعض منہیات بھی ہیں جن سے بچنا ضروری ہے۔ شریعت نے مثلاً غیبت کو حرام قرار دیا ہے، حسد کو حرام قرار دیا ہے، غیر ضروری غصہ اور غیض وغضب کو ناپسندیدہ سمجھا ہے، مال وجاہ کی بے جا محبت سے روکا ہے، بخل سے روکا ہے، عجب اور کبر کی ممانعت کی ہے، ریاء کی ممانعت کی ہے، یہ سب احکام اور نواہی اسی طرح کے ہیں جس طرح سے احکام ظاہریہ میں اوامر ونواہی ہیں۔ جس شریعت نے، جس کتاب وسنت نے، نماز، روزے اور زکواۃ کا حکم دیا ہے اسی کتاب و سنت نے ذکر، توبہ اور انابت اور حب الٰہی کا حکم بھی دیا ہے۔ جس شریعت نے حرام خوری، چوری اور ڈاکے سے روکا ہے اسی شریعت نے حسد، ریاء کبر اور بخل سے بھی روکا ہے، اس لیے جس طرح وہ شریعت کے اوامر ومنہیات ہیں اسی طرح سے یہ بھی شریعت کے اوامر ونواہی ہیں اور دونوں پر عملدرآمد کرنا شریعت ہی کا لازمی تقاضا ہے۔

تزکیہ نفس جو تصوف کا دوسرا نام ہے اور تصوف کا سب سے اولین اور سب سے اہم مقصد

ہے اس کا حاصل کرنا آسان کام نہیں ہے۔ کیا واقعی کسی کے نفس کا تزکیہ ہو چکا ہے؟ یہ جاننا خود اپنی جگہ ایک مشکل کام ہے۔ انسانی نفس بہت چالاک اور عیار ہے، وہ عقل کی طرح ہے جو سو بھیس بنا لیتی ہے، اس لیے نفس میں طرح طرح کے بہکاوے بھی پیدا ہوتے ہیں، ادعاءات بھی اس میں پیدا ہوتے ہیں، طرح طرح کی تعلیاں بھی نفس کرتا ہے، اس لیے یہ جاننے کے لیے کہ کیا واقعی تزکیہ نفس ہو گیا ہے؟ یہ دیکھنا چاہیے کہ کیا بندے نے توبہ کر لی ہے، کیا وہ حقیقی معنوں میں تائب ہو گیا ہے، اگر بندہ حقیقی معنوں میں تائب ہو گیا ہے تو پھر اس کو توبہ کے درجات پر کار بند ہونا چاہیے۔

توبہ کا سب سے پہلا درجہ اس فن کے اکابر کے نزدیک کبائر سے توبہ ہے، پھر صغائر سے توبہ، پھر مکروہات سے توبہ، پھر خلاف اولی امور سے توبہ، اس کے بعد اعلیٰ سے اعلیٰ حسنات کا حصول، جس کی کوئی انتہا نہیں، یہ لامتناہی سلسلہ ہے، یہی وجہ ہے کہ اکابر اسلام اپنی سابقہ زندگی پر ہمیشہ پشیمان و نادم اور تائب رہتے تھے۔ اس لیے کہ آئندہ کی روحانی ترقیات اور اعلی مدارج کے مقابلے میں جب وہ سابقہ مدارج کو دیکھتے تھے تو ان کو بہت کم اور پست معلوم ہوتے تھے۔ اس پستی میں ان کا کتنا وقت گزرا، موجودہ بلندی سے کب تک محروم رہے اور کتنا محروم رہے، اس محرومیت کی وجہ سے وہ توبہ کرتے تھے اور بار بار اپنے ماضی پر ندامت اور پشیمانی کا اظہار فرمایا کرتے تھے۔

لیکن یہ احوال و مقامات جن کی کوئی انتہا نہیں ہے، جو لامتناہی ہیں، یہ سب ذوقی اور احساسی امور ہیں، ان کا تعلق داخلی تجربے سے ہے، الفاظ و عبارت سے ان کی حقیقت کی مکمل وضاحت ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص ان مدارج اور احوال و مقامات کو حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ مسلسل کوشش میں مصروف رہے تا آنکہ خود محسوس کر لے اور اس کو تجربہ ہو جائے کہ مدارج اور احوال و مقامات کیا ہیں؟ یہ سب روحانی امور عام انسانی تجربے، زبان و بیان اور عقلی ترازو سے ماوراء ہیں، نہ ان کو بیان کیا جا سکتا ہے، نہ ان کو انسانوں کی زبان میں مکمل طور پر واضح کیا جا سکتا ہے۔

جن لوگوں نے ان تجربات کو اور ان احساسات کو بیان کرنے کی کوشش کی وہ مجاز اور استعارے کے استعمال پر مجبور ہوئے اور یوں ان کی بات کو مکمل طور پر سمجھا نہیں جا سکا۔ جو سمجھ

سکے وہ وہی تھے جو خود بھی اس میدان کے شہ سوار تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اکثر اکابر اسلام نے ان احوال و مقامات کو دوسروں سے چھپانے کی کوشش کی، کوئی کیفیت یا کوئی مقام جو بندوں کو حاصل ہو وہ اللہ اور بندے کے درمیان ایک راز ہے، اس راز کا اظہار غیروں کے سامنے کرنا یہ غیرت اور مروت کے خلاف ہے، اس لیے اکابر اسلام نے ہمیشہ یہی تلقین کی کہ ایسے تمام احوال و مقامات کو چھپانے کی حتی الامکان کوشش کرنی چاہیے جو اللہ اور بندے کے درمیان ہوں، یا جن کو بندہ محسوس کرتا ہے۔

تصوف کی دنیا ایک لامتناہی دنیا ہے، تصوف کے مقامات لامتناہی ہیں۔ چونکہ انسانی روح کی استطاعت اور امکانات لامتناہی ہیں، اس لیے روح کی ترقیات سے متعلق جو مقامات و مدارج ہیں وہ بھی لامتناہی ہیں۔ نہ انسانی زبان میں ان کو بیان کیا جا سکتا ہے اور نہ ماضی میں کسی نے بیان کرنے کی کوشش کی ہے، اس لیے انہی چند صفحات پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

-☆-

نوواں خطبہ

عقیدہ وایمانیات
نظام شریعت کی اولین اساس

عقیدہ وایمانیات کا مسئلہ دنیا کے ہر مذہب کی تاریخ میں ایک نہایت اہم اور بنیادی مسئلہ رہا ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب میں ایک ایسا نظام عقائد ہمیشہ ایک اہم عنصر کے طور پر شامل رہا ہے جو اس مذہب کے بنیادی تصورات، اس مذہب کے بنیادی ڈھانچے کا اور اس کی تعلیمات کی حتمی اور آخری اساس کا تعین کرتا رہا ہے۔ یہ بات کہ اس بنیادی عقیدے کی اپنی اساس کیا ہو یہ عقیدہ سے بھی زیادہ اہم مسئلہ ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مذہب کی تاریخ میں عقیدہ کی اساس اور بنیاد کبھی بھی متفق علیہ نہیں رہی۔

تاہم دنیا کے مختلف مذاہب میں پائے جانے والے نظام عقائد کا جائزہ لیا جائے تو ایک بات واضح طور پر سامنے آتی ہے، اور وہ یہ کہ ان میں سے بیشتر مذاہب کا نظام کسی عقلی یا قابل فہم بنیاد پر قائم نہیں ہے۔ آج دنیا کی ترقی یافتہ ترین قومیں جس مذہب کی پیروکار ہیں اور اس مذہب کے بارے میں بے اعتنائی کے ظاہری دعووں کے باوجود ان کے ہاں خاصے تعصب اور تصلب کا مظاہرہ ان کی پالیسیوں میں پایا جاتا ہے۔ اس کی اساس کے عقلی اور منطقی طور پر قابل قبول ہونے کے بارے میں وہ خود بھی تذبذب کا شکار ہیں۔ مغربی اقوام جس مذہب کی پیروکار ہیں اس مذہب کے عقائد کی اساس کیا ہے۔ اس کے بارے میں خود وہاں کے اہل علم کے ذہن صاف نہیں ہیں۔ نہ وہ مکمل طور پر عقل کو بنیاد قرار دیتے ہیں اور نہ مجرد وحی یا مذہبی ہدایات کو۔ ان کے ہاں عقیدہ کی اساس سنے سنائے قصوں یا اساطیر پر ہے۔ وہ بعض امور کو (ان کے عقلی یا غیر عقلی، قابل فہم یا ناقابل فہم ہونے سے قطع نظر) اصول موضوعہ کے طور پر مان لیتے ہیں جن کو

ڈوگما کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہی Dogma کے اصول ان کے عقائد کہلاتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ دنیا کے بہت سے مذاہب میں ان کی لاینحل عقائدی اساس کی بنیاد پر ایک ایسا فن وجود میں آیا جس سے مسلمان ہمیشہ نا آشنا رہے ہیں اور ہر معقول اور مہذب انسان اس سے نا آشنا رہنا پسند کرتا ہے۔ یہ وہ چیز ہے جس کو mythology یا علم الاساطیر کہا جا سکتا ہے۔ صنمیات یا بتوں کی کہانیاں اور دیوتاؤں کے مقدس افسانے جن کی کوئی علمی اور تاریخی بنیاد نہ ہو۔ یہ غیر علمی اور غیر تاریخی علم الاساطیر دنیا کے ہر مذہب میں پایا جاتا ہے، اس لئے کہ جن عقائد یا جن معموں پر مبنی عقائد کو وہ اپنے مذہب کی اساس مانتے ہیں ان عقائد کا لازمی تقاضا ہے کہ اس طرح کے اساطیر اور قصے کہانیاں جنم لیں۔ ہمارے قرب وجوار میں جو قوم بستی ہے۔ وہ جس نظام عقائد کی پیروکار ہے، اس کا ذہن اس طرح کے اساطیر اور دیومالائی قصوں کو جنم دینے میں بہت زرخیز ہے۔ ان کے ہاں اتنے ہزاروں، لاکھوں قصے ان کے مذہبی حلقوں میں مشہور ہوئے ہیں اور وجود میں آئے ہیں کہ وہ اب ان کے ایمان کا حصہ ہیں۔ اگر ایمان کا حصہ نہیں ہیں تو ان کے مذہبی ethos کا حصہ ضرور ہیں۔ ان کے اپنے تصورات و نظریات کی جھلک ان میں پائی جاتی ہے۔

بعض مغربی زبانوں میں عقیدہ کے لیے dogma کا لفظ چل پڑا ہے۔ ڈوگما سے مراد ایک ایسا مفروضہ یا ایک ایسا معمہ ہے جس کو بغیر کسی عقلی یا علمی دلیل کے مانے بغیر بات آگے نہیں بڑھ سکتی۔ ایک اصول موضوعہ کے طور پر اس مفروضہ کو پہلے قدم پر ہی آپ تسلیم کر لیں۔ خواہ وہ حقیقت میں کوئی معقول اور قابل فہم بات ہو یا نہ ہو، لیکن آپ اسے بغیر کسی عقلی تعبیر و توجیہ کے تسلیم کر لیں۔ اس معمہ کو جس کی بنیاد پر آگے چل کر بہت سے معاملات کا دارومدار ہو تسلیم کر لینا dogma کہلاتا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کو غلطی سے عقیدے کا نام دے دیا جاتا ہے۔ اسلام میں الحمدللہ! نہ کوئی dogma ہے، نہ کوئی مائیتھالوجی اور نہ ہی اساطیر کی طرح کی کوئی داستانیں۔ اسلام کی بنیاد ایک ایسی حقیقت پر ہے جو ہر سلیم الطبع انسان تسلیم کرتا ہے اور نہ صرف آج بلکہ ماضی قریب، ماضی بعید حتی کہ انسانی تاریخ کے ہر دور کے سلیم الطبع انسان اس کو تسلیم کرتے رہے ہیں۔ بہر حال یہ وہ چیز ہے جس کو دنیا کے مختلف مذاہب میں dogma کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

اس کے برعکس مسلمان جس چیز کو عقیدہ کہتے ہیں وہ بنیادی اہمیت رکھنے والی ایک بہت معنی خیز حقیقت ہے۔ 'عقیدہ' کا لفظ جو 'عقد' سے نکلا ہے اس کے معنی گرہ باندھنے کے ہیں۔ دو رسیوں میں گرہ باندھ کر ایک رسی بنا دینے کو عقد کہتے ہیں۔ اسی سے دیوانی معاہدہ کا مفہوم بھی نکلتا ہے۔ دو انسانوں میں خرید وفروخت، لین دین یا کسی اور معاملہ کے سلسلہ میں جو معاہدہ ہوتا ہے وہ عقد کہلاتا ہے۔ عقد نکاح کو بھی عقد اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں دو انسان اپنے آپ کو ایک معاہدے کے ذریعہ ایک نئے رشتہ یا گرہ میں باندھ لیتے ہیں۔ 'عقدہ' اس پیچیدہ مسئلے کو کہتے ہیں، جو کھولا نہ جا سکے۔ ایسی گرہ یا گتھی جو کھولی نہ جا سکے وہ عربی زبان میں 'عقدہ' کہلاتی ہے۔ یوں عقیدے سے مراد ہے وہ طویل رسی جو بہت سی رسیوں کو باندھ کر بنائی گئی ہو اور راستے کو متعین کرنے کے لیے ریگستان یا صحرا میں باندھ دی گئی ہو۔ 'عقیدہ' کے ایک معنی اس رسی کے بھی ہیں جو ایک بڑے وسیع میدان میں یا کسی لق دق صحرا میں، راستے کے تعین کے لیے باندھ دی جائے۔

عقیدہ کے معنی کسی کے ذہن کو باندھ دینے یا پابند کر دینے کے نہیں ہیں۔ عقیدہ کے معنی ذہنی آزادی کو ختم کر دینے کے بھی نہیں ہیں، عقیدہ کے معنی انسانی عقل کو کام کرنے سے روکنے کے بھی نہیں ہیں۔ بلکہ عقیدہ کے معنی خیالات اور افکار کے اس لامتناہی بیاباں میں، جس کی کوئی جہت متعین نہیں ہے۔ انسانی عقل کی درست سمت میں راہنمائی کے ہیں۔ انسانی عقل کسی بھی طرف جا سکتی ہے۔ انسان عقل سو بھیس بنا سکتی ہے، وہ کوئی بھی راستہ اختیار کر سکتی ہے۔ اس لق دق صحرا میں انسانی عقل کو مثبت راستے پر برقرار رکھنے کے لیے اور مثبت راستے پر سفر اختیار کرنے اور جاری رکھنے میں آسانی پیدا کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے جگہ جگہ سنگہائے میل کی نشاندہی کر دی ہے، نشانات منزل لگا دیے ہیں کہ اگر اس راستے پر چل کر جاؤ گے تو منزل مقصود تک پہنچ جاؤ گے۔

یہی وہ نشانات سفر ہیں جس کو اسلامی تصور میں 'عقیدے' کے لفظ سے یاد کیا جاتا ہے۔ عقیدے میں ان بنیادی سوالات کا جواب دیا گیا ہے جو ہر انسان پوچھتا ہے اور جو ہر انسان کے دل میں پیدا ہوتے ہیں۔ ایک چھوٹے سے چھوٹا بچہ بھی، جس کی عمر چند سال سے زائد نہ ہو، بعض ایسے سوالات پوچھتا ہے جن کا عقیدہ سے گہرا تعلق ہوتا ہے۔ وہ پوچھتا ہے کہ وہ کہاں

سے آیا ہے؟ اور بالآخر اسے کہاں جانا ہے؟ یہاں اس کی ذمہ داری کیا ہے اور جس دنیا میں وہ زندگی گزار رہا ہے اس دنیا سے اس کے تعلق اور ربط کی نوعیت کیا ہے؟ اگر ان سوالات کے جوابات کے بارے میں غور کیا جائے تو ہمارے سامنے تین ممکنہ صورتیں آتی ہیں، اور ان کے تین نتائج بھی سامنے آتے ہیں۔

پہلی امکانی صورت تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہی ان میں سے کسی سوال کا جواب نہ دیا ہوتا، عقیدے کے بارے میں کوئی بات نہ بتائی ہوتی اور ہر چیز اوّل سے لے کر آخر تک مکمل طور پر انسانی عقل پر چھوڑ دی ہوتی، یوں ان تمام اہم اور بنیادی سوالات کے جوابات انسانی عقل خود ہی دیتی۔

دوسرا ممکنہ راستہ یہ تھا کہ جتنے سوالات انسان کے ذہن میں ماضی میں ابھرے ہیں یا آج پائے جاتے ہیں یا آئندہ جنم لیں گے، ان سب کا جواب تفصیل سے وحی الٰہی کے ذریعہ دے کر کتابوں میں مدون اور مرتب کرادیا جاتا۔

ذرا سا غور کرنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ دونوں امکانات ناقابل عمل تھے۔ پہلا امکان اس لیے ناقابل عمل تھا کہ انسانوں کی عقلیں متفاوت ہیں۔ انسانوں کے اندازے اور سوچنے سمجھنے کے انداز مختلف ہیں۔ جتنے انسان ہیں اتنی ہی عقلیں بھی ہیں۔ لہذا جتنے انسان دنیا میں ہوتے، اتنے ہی عقائد، اتنے ہی جوابات وجود میں آتے۔ بلکہ دس انسانوں کے ذہن گیارہ جوابات سوچتے۔ ہم سب کا مشاہدہ ہے کہ بعض اوقات اہم معاملات کے بارے میں ایک انسان روز ایک نیا جواب لے کر آتا ہے، یوں دنیا ایسی بھول بھلیوں کا شکار ہو جاتی کہ کسی سوال کا واضح جواب انسان کے سامنے نہ آتا۔ جیسا کہ بعض معاملات میں مغربی دنیا میں ہم دیکھتے ہیں۔ آئے دن کا تجربہ ہے کہ علوم اجتماعی اور علوم انسانی کے باب میں روزانہ کوئی نہ کوئی نیا نظریہ، نیا تصور سامنے آتا ہے اور اس تصور کی بنیاد پر از سر نو علوم وفنون کی تدوین کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ تمام معاملات کو اس خاص نقطہ نظر سے دیکھنے کی رو چل پڑتی ہے۔ ابھی یہ عمل پورا نہیں ہونے پاتا کہ کوئی اور تصور سامنے آجاتا ہے۔ حتیٰ کہ کوئی تیسرا، چوتھا، پانچواں بلکہ نئے سے نیا تصور سامنے آتا رہتا ہے۔ جس کا نتیجہ یہ ہے کہ فکر میں کوئی تسلسل قائم نہیں رہتا۔ فکر کی کشتی نازک کو روانی حاصل نہیں ہونے پاتی۔ علامہ اقبال کے الفاظ میں فکر کی کشتی جگہ جگہ بھنور کا

شکار ہوتی رہتی ہے اور قدم قدم پر گرداب میں پھنستی رہتی ہے۔ اس لیے یہ امکان اللہ تعالیٰ کی بے پایاں رحمت بالغہ اور مشیت نے پسند نہیں کیا۔

دوسرا امکان یہ تھا کہ انسانوں کے ذہن میں آنے والے تمام ممکنہ سوالات کے جوابات پہلے ہی دے دیے جاتے۔ تمام ممکنہ سوالات اتنے ہی ہو سکتے تھے جتنے انسان ہیں۔ اس امکان کو اختیار کیے جانے کی صورت میں شاید اتنی کتابیں لکھنے کی ضرورت پیش آتی جتنی آج دنیا کے کتب خانوں میں ملا کر پائی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی کوئی قابل عمل بات نہیں۔ نہ تو انسانوں کے لیے اس سارے دفتر سے استفادہ کرنا آسان ہوتا اور نہ ہی کوئی واضح بات سامنے آتی۔

اس لیے اللہ کی حکمت اور مشیت نے ایک تیسرا راستہ اختیار کیا۔ وہ تیسرا راستہ یہ تھا ایسے اہم ترین اور بنیادی سوالات اور مسائل کا جواب جامع انداز میں فراہم کر دیا جائے جو ہر انسان کے ذہن میں پیدا ہوتے ہیں، وہ سوالات جو ہر زمانے کا انسان پوچھے گا اور جو ہر زمانے کے سیاق وسباق میں معنویت رکھتے ہوں۔ ان سوالوں کا جواب واضح اور دوٹوک انداز میں دے دیا جائے اور ایسے نشانات راہ متعین کر دیے جائیں جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انسانی عقل خود بخود بقیہ سوالات کا جواب دیتی چلی جائے۔ جب بھی ان بنیادی اساسات کے حوالے سے کوئی نیا سوال پیدا ہو تو ان نشانات منزل کی مدد سے نئے مسائل کا ایسا مدلل اور مربوط جواب سامنے آجائے جو شریعت کی دی ہوئی بنیادی اساسات کے مطابق ہو اور سلیم الطبع انسان کی عقل کے لیے قابل قبول قرار پائے۔ اس طریقہ کار سے انسانی عقل کو مکمل اور موثر طور پر اپنا کردار ادا کرنے کا موقع بھی ملتا ہے اور اس کو وحی الٰہی اور ہدایت ربانی کی روشنی بھی حاصل رہتی ہے۔ اس کے برعکس اگر دوسرا امکان اختیار کیا گیا ہوتا تو انسانی عقل ایک عضو معطل بن کر رہ جاتی۔

اگر پہلا امکان امکان اختیار کیا گیا ہوتا تو یہ انسانی عقل کے لیے ناقابل برداشت بوجھ بن جاتا اور ایسے ایسے معاملات کا بوجھ اس پر پڑ جاتا جن کے تحمل کی اس میں سکت نہ تھی۔ انسانی عقل ایک خاص ماحول اور ایک خاص مقصد کی خاطر تخلیق کی گئی ہے۔ اس کے لیے غالباً مولانا رومیؒ نے ایک جگہ بڑی لطیف تشبیہ اختیار فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عقل ایک ترازو ہے جو

حق وباطل کا فیصلہ کر سکتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عقل ایک ترازو ہے۔ لیکن ایک ترازو تو وہ ہوتی ہے جو موتی تولنے کے کام آتی ہے۔ ایک ترازو وہ ہوتی ہے جو پہاڑ تولتی ہے۔ اگر پہاڑ اور باربرداری کے جہاز تولنے والی ترازو سے موتی تولنے کا کام لیا جائے تو یہ اس کا صحیح استعمال نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر موتی تولنے والے ترازو پر پہاڑ لاد دیے جائیں تو ترازو بھی سلامت نہیں رہے گی اور شاید تولنے والے بھی فنا ہو جائیں گے۔

یہی کیفیت انسانی عقل اور وحی الٰہی کی ہے۔ وحی الٰہی ان بڑے بڑے سوالات کا جواب دے رہی ہے جن کے جوابات دریافت کرنا انسانی عقل کے بس کی بات نہیں۔ اس کے بعد ان بنیادی سوالات کی روشنی میں انسانی عقل نسبتاً چھوٹے اور عقل ومشاہدہ اور تجربہ میں آنے والے مسائل کا جواب دے سکتی ہے۔ اس عمل میں عقل کی رہنمائی کے لیے وحی الٰہی اور کتاب ہدایت موجود ہے۔ یہ کردار ہے جو شریعت کا وہ حصہ ادا کرتا ہے جس کو ہم عقیدہ وایمانیات سے یاد کرتے ہیں۔

ممکن ہے کہ یہاں کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو کہ یہ بات کہ انسان کا کردار اس کائنات میں کیا ہے؟ اس کا جواب تو فلسفہ نے بھی دیا ہے۔ اس کا جواب بشریات یعنی Anthropology نے بھی دیا ہے۔ اس کا جواب تاریخ بھی دینے کی کوششیں کرتی رہی ہے، اور بھی بہت سارے علوم وفنون ہیں جنہوں نے اس سوال کا جواب دینے کی کوششیں کی ہیں۔ کیا ان تمام کاوشوں سے وہ مقصد پورا نہیں ہو جاتا جو عقیدہ سے پورا کیا جا رہا ہے۔

ذرا سا غور کرنے سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ قرآن مجید اور ان تمام علوم وفنون میں ایک بنیادی فرق ہے۔ وہ یہ ہے کہ قرآن مجید جب ان سوالات کا جواب دیتا ہے تو اس میں دو بنیادی اور امتیازی اوصاف پائے جاتے ہیں جو بقیہ کاوشوں میں نہیں پائے جاتے۔ ایک بنیادی وصف تو یہ ہے کہ قرآن مجید کا انداز اور پیغام سراسر عمل ہے، مجرد عقلی مسائل ومباحث یعنی abstract معاملات قرآن مجید کی دلچسپی کے معاملات نہیں ہیں۔ اس لیے کہ یہ ایک کتاب عمل اور خالص کتاب ہدایت ہے۔ پھر قرآن مجید چند فلسفیوں، یا فارابی اور ابن سینا جیسے مفکرین کے لیے نہیں، بلکہ میرے اور آپ جیسے ہر انسان کے لیے ہدایت نامہ ہے۔ اس لیے اگر قرآن مجید صرف ان مسائل سے اعتنا کرتا جو فارابی اور ابن سینا جیسے فلاسفہ یا محض غزالی اور

رازی جیسے مفکرین ہی کی دلچسپی کے ہیں تو پھر فارابی اور ابن سینا ہی قرآن کو پڑھا کرتے، غزالی اور رازی ہی قرآن سے استفادہ کرتے، باقی کوئی انسان قرآن پاک کو نہ پڑھا کرتا۔ اس لیے قرآن مجید نے اپنی دلچسپی، عملی اور حقیقی مسائل تک محدود رکھی۔

دوسرا امتیازی وصف یہ ہے کہ اکثر و بیشتر عمرانی و انسانی علوم وفنون کا زیادہ زور اس بات پر ہے کہ انسان کے ماضی کے بارے میں کھوج لگایا جائے۔ کہ انسان آیا کہاں سے ہے اور انسان کا آغاز کیسے ہوا؟ اس کے بارے میں ہزاروں نظریات اور تصورات پیش کیے گئے۔ حکیم افلاطون سے بھی پہلے سے لوگ اس پر غور کرتے چلے آرہے ہیں اور نئے نئے سوالات اٹھا کر ان کے نئے نئے جوابات دے رہے ہیں۔ قرآن مجید نے بھی انسان کے آغاز کے مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔ لیکن انسانی کاوشوں کے برعکس قرآن مجید نے زیادہ زور ماضی پر نہیں دیا، قرآن مجید کا اصل زور مستقبل پر ہے۔ اس لیے کہ مستقبل کی تعمیر و تشکیل انسانوں کے اختیار میں ہے۔ ماضی کی تعمیر و تشکیل اب انسانوں کے اختیار میں نہیں ہے۔ اگر کوئی انسان یہ چاہے کہ اپنے ماضی کو آج بنالے تو وہ ایسا نہیں کرسکتا۔ ماضی کو بنانا یا بگاڑنا اب کسی کے بس میں نہیں ہے۔ جو کچھ ہونا تھا وہ ہو چکا۔ اب صرف مستقبل انسان کے بس میں ہے۔ مستقبل کو بنانے یا بگاڑنے کا اختیار اب بھی انسان کے ہاتھ میں ہے۔ اس لیے عملی کتاب ہدایت ہونے کی حیثیت میں قرآن مجید کی دلچسپی مستقبل سے ہے۔

اس فرق کو علامہ اقبال نے بڑے لطیف اور بلیغ انداز میں بیان کیا ہے۔ وہ قطعہ جس میں یہ مضمون آیا ہے، غالباً بال جبریل میں ہے۔ انہوں نے ابن سینا اور رومی ان دونوں کو دو مختلف جہتوں کا ترجمان قرار دیا ہے۔ ابن سینا کے بارے میں علامہ فرماتے ہیں کہ وہ پوچھتا ہے کہ میں آیا کہاں سے ہوں۔ اس کے برعکس رومی پوچھتے ہیں کہ جاؤں کدھر کو میں؟ رومی کا اصل سوال یہ ہے کہ مجھے جانا کہاں ہے؟ ابن سینا کی دلچسپی بنیادی طور پر یہ ہے کہ میں آیا کہاں سے ہوں۔ یہ فرق ہے قرآن کی approach اور بقیہ انسانی اور معاشرتی علوم کی approach میں۔

خلاصہ یہ کہ عقائد کے باب میں قرآن پاک نے جن بنیادی سوالات کا جواب دیا ہے، وہ تین بڑے عنوانات کے تحت بیان کیے جاسکتے ہیں۔ بقیہ تمام سوالات ضمنی اور ثانوی ہیں اور

انہی تین بنیادی عنوانات سے متعلق ہیں۔ لہذا جو اصل اساسات وعقائد ہیں وہ تین ہیں۔ ایک یہ کہ یہ کائنات کسی اتفاق یا حادثہ کے نتیجے میں پیدا نہیں ہوئی، بلکہ یہ ایک خدائے حکیم، خدائے قادر، خدائے قدیم، خدائے علیم کے سوچے سمجھے منصوبے کا نتیجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ حکیم بھی ہے، اس کا ہر فیصلہ مکمل حکمت اور دانائی پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لیے کائنات کی تخلیق مکمل دانائی اور حکمت کے ساتھ کی گئی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کو کسی مقصد کے بغیر پیدا نہیں کیا۔ اس کائنات کا ایک متعین مقصد ہے جس کی خاطر یہ پیدا کی گئی ہے۔ جب تک مقصد کے بارے میں انسان کا ذہن واضح نہ ہو، انسان زندگی کے بارے میں اپنا رویہ تشکیل نہیں دے سکتا۔ اپنا رویہ اور طرز عمل تشکیل دینے کے لیے ضروری ہے کہ آپ کو یہ معلوم ہو کہ آپ جہاں بھیجے گئے ہیں وہاں کس کام کے لیے بھیجے گئے ہیں اور کتنے دن کے لیے بھیجے گئے ہیں؟

اگر آپ کو ہوائی جہاز کا ٹکٹ دے کر کسی نئی اور اجنبی جگہ بھیجا جائے اور یہ بتایا جائے کہ وہاں آپ کو فلاں جگہ ملازمت کرنی ہے۔ اس کی یہ اور یہ شرائط ہوں گی۔ آپ کی وہاں فلاں اور فلاں ذمہ داریاں ہوں گی اور یہ یہ کام آپ کو کرنا ہوں گے۔ تو آپ کا رویہ وہاں پہنچنے پر اور ہوگا۔ لیکن اگر ایک ایسا شخص بھی آپ کے ساتھ جا رہا ہے جس کو کہیں سے بے تحاشا دولت مفت ہاتھ آگئی ہے اور وہ بغیر کسی مقصد کے وہاں پہنچا ہے اور اپنے گھر والوں سے چھپ کر وہ اس دولت کو محض عیاشی میں ضائع کرنا چاہتا ہے۔ اس شخص کے رویے میں اور آپ کے رویہ میں بہت فرق ہوگا۔ ایک اور شخص ہے جس کے پاس دولت نہیں ہے، اسے مستقبل کا بھی علم نہیں ہے، حالات سے پریشان ہے، روزگار بھی نہیں ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہوئے کہ اس طرح باہر جا کر ملازمت مل جاتی ہے، وہ کسی نہ کسی طرح سے آپ کے ہمراہ وہاں پہنچنے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ اب ان تینوں افراد کے ذہنی رویے، مزاج اور طرز عمل میں بہت واضح فرق ہوگا۔ اس سے پتا چلا کہ مقصدِ سفر سے دوران سفر رویہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

اس لیے عقائد کے باب میں قرآن مجید سب سے زیادہ زور اس بات پر دیتا ہے کہ ہر انسان کو ہر وقت یہ یاد رہے کہ اس کو یہاں دنیا میں بھیجنے کا مقصد کیا ہے؟ اگر یہاں بھیجنے والا خدائے خالق و مالک ہے اور خدائے علیم وحکیم ہے تو وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس نے انسان کو کس

مقصد کے لیے بھیجا ہے اور یہ بھی جاننا ہے کہ وہ مقصد کیا ہے؟ ابھی جن مذاہب کی میں نے مثال دی ان میں کائنات کی وجہ پیدائش اور حکمت کے بارے میں جو عقیدہ پایا جاتا ہے وہ بڑا عجیب وغریب ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اس کائنات کا نظام چلانے والا دیوتاؤں کا ایک گروہ ہے جو اپنی دلچسپی کی خاطر، محض اپنی لذت کی خاطر، تفریح اور amusement کے حصول کے لیے طرح طرح کے کام کرتے رہتے ہیں، جیسے بچے سمندر کے کنارے جائیں تو ریت کے گھروندے بناتے ہیں۔ ریت کے یہ گھروندے بنانے سے ان کا کوئی سنجیدہ مقصد نہیں ہوتا بلکہ محض تفریح مقصود ہوتی ہے۔ جب اس تفریح سے بچوں کا دل بھر جاتا ہے تو وہ ان گھروندوں کو توڑ پھوڑ کر کوئی اور کام کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ اس طرح یہ پوری کائنات رام کی لیلا ہے، ایک کھیل ہے۔

اسی طرح کا کھیل جس طرح بچے سمندر کے کنارے ریت کے گھروندے بنا بنا کر کھیلتے ہیں۔ اسی طرح جب رام کا دل اس لیلا سے بھر جائے گا تو وہ اس کو تباہ کر دے گا۔ پھر کوئی اور گھر بنائے گا۔ ہندوؤں کے دیوتا بھی ان گھروندوں پر بچوں کی طرح لڑتے رہتے ہیں۔ جب وہ اسی طرح لڑتے ہیں۔ تو کوئی اور زیادہ طاقت ور دیوتا آ کر ان کے گھروندے تباہ کر کے رکھ دیتا ہے۔ یوں جس کا بس چلتا ہے وہ پہلے دیوتاؤں کی بسائی ہوئی دنیا تباہ کر دیتا ہے اور اپنی دنیا بساتا ہے۔ اسی طرح یہ سلسلہ چل رہا ہے اور چلتا رہے گا۔

جب قرآن مجید نے مکہ مکرمہ میں اعلان کیا کہ **وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَ الْاَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ** کہ (ہم نے زمین وآسمان کو کھیل کود میں پیدا نہیں کیا) تو مکہ مکرمہ بلکہ پورے جزیرۂ عرب میں شاید کسی کو بھی ہندوؤں کے اس عقیدہ کا علم نہ تھا۔ میرا خیال یہ ہے کہ قرآن مجید کے اعجاز کا ایک نمونہ یہ آیت بھی ہے۔ اس لیے کہ نہ عرب میں کوئی یہ عقیدہ رکھتا تھا اور نہ مکہ مکرمہ میں۔ بلکہ شاید اس دور کی ساری متمدن دنیا میں کوئی شخص ہندوؤں کے اس عقیدے سے واقف نہیں تھا کہ ہندو اس سارے سنسار کو رام کی لیلا سمجھتے ہیں اور اس پوری کائنات میں تخلیق کے مظاہر کو محض دیوتاؤں اور بتوں کا بے مقصد اور غیر سنجیدہ کھیل سمجھتے ہیں۔ یہ آیت خود اس غبات کی دلیل ہے کہ قرآن مجید کو بالآخر ان علاقوں میں جانا تھا جن علاقوں کے لوگوں کے یہ عقائد تھے۔ اس عقیدہ کی تردید کے بعد قرآن مجید اعلان کرتا ہے: **مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ**

ہم نے زمین وآسمان کو صرف ایک حق، قطعی اور متعین مقصد کی خاطر، جس کے مبنی برحق ہونے میں کوئی شک نہیں، پیدا کیا ہے۔ یہ عقیدہ توحید تمام عقائد کا اصل الاصول ہے۔ اس عقیدے پر جب انسان ایمان لے آتا ہے تو بقیہ سارے عقائد پر ایمان ایک منطقی نتیجہ کے طور پر سامنے آتا رہتا ہے۔

اگر اس کائنات کا ایک خالق ہے جو خدائے حکیم ہے، جس نے ایک حکمت کے ساتھ اور ایک مقصد کی خاطر یہ کائنات پیدا کی ہے تو یقیناً اس مقصد کے نتائج بھی سامنے آنے چاہئیں۔ بے نتیجہ کام تو کوئی عام انسان بھی نہیں کرتا۔ لہٰذا خالق کائنات جس کی حکمت اور دانائی کے سرچشمے ساری کائنات میں ہر سو پھوٹتے ہیں وہ بے نتیجہ کام کیونکر کرسکتا ہے۔ مشاہدہ یہ ہے کہ وہ مطلوبہ نتیجہ بعض اوقات دنیا میں نظر نہیں آتا۔ بہت سے انسان پوری زندگی قربانیاں دیتے رہتے ہیں اور مرتے دم تک قربانیاں دیتے چلے جاتے ہیں، لیکن ان ساری قربانیوں کا فوراً ان کی ذات کے لیے بظاہر کوئی نتیجہ سامنے نہیں آتا۔ بظاہر مادی اعتبار سے، عالم اسباب کے اعتبار سے، ان کی زندگی ناکام ہوتی ہے۔ تو کیا یہ سب کچھ عدل کے خلاف نہیں؟ اگر انسانوں کی نیکیوں اور قربانیوں کا پورا صلہ یہاں نہیں ملتا تو کیا ان کا نتیجہ بعد میں آنے والا ہے؟ اگر انسان غور کرے تو معلوم ہو جائے گا کہ ایک مرحلہ ایسا آنے والا ہے اور آنا چاہیے جہاں ان تمام اعمال کا نتیجہ سامنے آئے۔

گویا عقیدہ آخرت پر ایمان عقیدہ توحید پر ایمان کا لازمی تقاضا ہے اور اگر انسان کھلے دل سے عقیدۂ توحید پر غور کرے تو وہ عقیدۂ آخرت پر ایمان تک پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں درجنوں آیات ایسی ہیں جن میں اللہ پر ایمان اور روز آخرت پر ایمان کو یکجا بیان کیا گیا ہے۔ اسی طرح بہت سی احادیث میں من کان یومن باللہ والیوم الاخر جیسے الفاظ کئی بار یکجا آئے۔ گویا ان دونوں عقیدوں پر ایمان ویقین پیدا ہو جائے تو تیسرا اہم عقیدہ یعنی نبوت ورسالت پر ایمان کا ضروری اور لازمی ہونا خود بخود واضح ہو کر سامنے آجائے گا۔

اگر ان دونوں عقیدوں، یعنی توحید اور آخرت پر ایمان قائم ہو جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ طریقہ کیا ہے جس کے مطابق خالق کائنات چاہتا ہے کہ ہم زندگی گزاریں۔ وہ طریقہ اگر انسان معلوم کرنا چاہیے تو وہ طریقہ صرف نبوت ورسالت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس

کا بندوبست موجود ہے کہ انسان کو ستھری اور با مقصد زندگی گزارنے کے لیے جن بنیادی سوالات کا جواب درکار ہے ان بنیادی سوالوں کا جواب دے دیا جائے۔ اس موضوع پر مفصل بات آگے جا کر کروں گا۔ لیکن اختصار کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اگر انسان اس کائنات پر غور کرے تو پتا چلتا ہے کہ انسان کی ضرورت کی ہر چیز اس کرہ ارض پر موجود ہے۔ اس کو فطری طور پر جن چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے وہ سب اس کے قرب و جوار میں موجود اور دستیاب ہیں۔ تو کیا یہ سوالات فطری نہیں ہیں؟ کیا یہ سوالات ہر انسان نہیں کرتا؟ کیا انسان کو ان سوالات کا جواب معلوم نہیں ہونا چاہیے؟ اگر یہ سوالات فطری ہیں اور ان کے جوابات اتنے اہم ہیں کہ انسان کی زندگی کی تشکیل اور اس کے لیے قواعد کی تدوین کا سارا دارو مدار ان جوابات ہی پر ہے تو یہ جوابات بھی انسان کو دستیاب ہونے چاہیں۔ حیات اگر خود شارح اسرار حیات نہ ہو (یہ علامہ اقبال کے الفاظ ہیں) تو پھر شارح اسرارِ حیات اور کون ہو گا۔ نبوت و رسالت کے ادارے کی شکل میں انسانوں کی راہنمائی کا بندوبست اور اس کا ایک خودکار نظام موجود ہے تا کہ انسانوں کی رہنمائی کا بندوبست ہوتا رہے۔

بعض مفسرین نے ایک روایت نقل کی ہے جس میں حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ الدنیا خلقت لکم و انکم خلقتم للآخرہ' یعنی دنیا تمہارے لیے پیدا کی گئی ہے اور تم آخرت کے لیے پیدا کیے گئے ہو۔ اس پہلو سے تھوڑا سا غور کریں تو نظر آتا ہے کہ اس دنیا میں جو کچھ بھی ہے وہ انسانوں کے فائدے اور استعمال کے لیے ہے اور انسانوں کی زندگی کا دارو مدار اس پر ہے۔ ان میں سے ایک چیز بھی کم ہو جائے تو انسانی زندگی بہت پریشان کن اور تکلیف دہ ہو جائے گی۔ لیکن اگر خود انسان موجود نہ ہو تو ان میں سے کسی کی زندگی تکلیف دہ نہیں ہو گی۔ اگر دودھ دینے والے جانور ختم ہو جائیں تو انسان دودھ کی کمی سے پریشان ہو جائے گا۔ لیکن اگر انسان موجود نہ ہو تو گائے، بیل، بکری کا کچھ نہیں بگڑے گا۔ شاید وہ زیادہ خوش اور آزاد رہیں۔ اگر درخت نہ ہوں تو انسان کی زندگی مشکل ہو جائے گی۔ اگر انسان نہ ہوں تو درختوں کا کچھ نہیں بگڑے گا۔ درخت اسی طرح پھلتے پھولتے رہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اپنے اصل وجود کے اعتبار سے ہم ان مخلوقات کے محتاج ہیں۔ یہ مخلوقات ہماری محتاج نہیں ہیں۔ اگر ایسا ہے تو اس کے معنی واضح طور پر یہ ہیں کہ یہ مخلوقات انسانوں کے

فائدے اور خدمت کے لیے پیدا کی گئی ہیں، انسانوں کو ان کے فائدے اور خدمت کے لیے پیدا نہیں کیا گیا۔ اب اگر ہر چیز حتیٰ کہ معمولی سے معمولی پودا اور کیڑا بھی، انسان کے فائدے کے لیے پید کیا گیا ہے تو یہ بات خلاف عقل ہے کہ اتنی بڑی مخلوق انسان کو بغیر کسی فائدہ اور مقصد کے پیدا کیا گیا ہو۔ انسان کا مقصد کیا ہے؟ وہی بات یہاں ارشاد فرمائی گئی: انکم خلقتم للآخرۃ تم اپنی آخرت کے لیے کام کرنے کی خاطر پیدا کئے گئے ہو۔

یہ اور اسی طرح کے بہت سے امور قرآن مجید اور احادیث مبارکہ میں جا بجا بیان ہوئے ہیں۔ صحابہ کرام کا طرز عمل غیر ضروری سوالات کرنے کا نہیں تھا۔ ان کا رویہ منطقیوں کی طرح بلاوجہ بال کی کھال نکالنے کا نہیں تھا۔ صحابہ کرامؓ کا طرز عمل یہ تھا کہ انہوں نے رسول ﷺ کی زبان مبارک سے جو سنا اس پر اسی لمحے سے عمل درآمد شروع کر دیا۔ صحابہ کرامؓ غیر ضروری سوالات نہیں اٹھاتے تھے۔ لیکن اُنؓ میں بھی مختلف انداز کی شخصیتیں موجود تھیں۔ کچھ شخصیتیں ایسی تھیں جن کا رجحان غیر معمولی عاقلانہ تھا۔ کچھ حضرات ایسے تھے جن کا رجحان عاشقانہ تھا۔ عاشقانہ رجحان والے صحابہؓ اپنے انداز سے اسلام کی ہدایت پر عمل کرتے تھے۔ عاقلانہ رجحان والے صحابہؓ اپنے انداز سے احکام شریعت پر عمل کرتے تھے۔ اس کی درجنوں بلکہ سینکڑوں مثالیں کتب حدیث وسیرت میں موجود ہیں۔ ایک صحابیؓ نے ایک حکم پر عمل کیا جس میں عقل و فہم اور بصیرت وحکمت کی جھلک معلوم ہوتی ہے۔ ایک دوسرے صحابیؓ نے اسی حکم پر ایسے انداز سے عمل کیا جس میں فدائیت کا ایک عاشقانہ انداز سامنے آتا ہے۔ لیکن عمل درآمد کو یقینی بنانے میں سب صحابہ کرامؓ یکساں تھے۔

تابعین کے زمانے میں جب علوم وفنون کی تدوین کا کام شروع ہوا اور وہ تمام ہدایات جو رسول ﷺ سے صحابہ کرامؓ کے ذریعہ پہنچی تھیں، وہ تابعین نے مرتب کرنی شروع کر دیں۔ اس طرح موضوعات کے اعتبار سے معاملات اور مسائل کی تدوین شروع ہوئی۔ کچھ حضرات وہ تھے جن کی دلچسپی یہ تھی کہ شریعت کے خالص فقہی پہلو کے بارے میں معلومات اور ہدایات کو جمع کیا جائے۔ کچھ حضرات کی دلچسپی یہ تھی کہ قرآن وسنت کو سمجھنے کے لیے عربی زبان وادب کے شواہد اور بلاغت کے نکتوں کے بارے میں معلومات کو مرتب کیا جائے۔ عربی لغت جس میں قرآن مجید نازل ہوا اس کی نزاکتیں کیا کیا ہیں اور قرآن کس اعتبار سے فصاحت وبلاغت

کے اونچے درجے پر ہے؟ وہ معلومات جمع کی جائیں۔

کچھ اور حضرات نے اسلامی عقائد اور تصورات کے عقلی پہلو پر زیادہ توجہ دی اور ان معلومات کو مرتب انداز سے بیان کرنا شروع کیا۔ تابعین اور تبع تابعین کے دور میں جن حضرات نے سب سے پہلے عقائد سے متعلق ان سوالات کو اٹھایا وہ اکثر و بیشتر محدثین تھے۔ امام حسن بصریؒ، امام جعفر صادقؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام بخاریؒ، ان سب حضرات کا بالواسطہ یا بلاواسطہ تعلق علم حدیث سے تھا۔ وہ احادیث جن میں اسلام کے عقائد اور اسلام کی بنیادی تعلیم اور اساسات کو بیان کیا گیا تھا، وہ ان بزرگوں کی خصوصی توجہ کا موضوع بنیں۔ آگے چل کر خود محدثین کے طبقہ میں ایسے حضرات سامنے آئے جنہوں نے خاص طور پر عقائد کے مسائل پر زیادہ توجہ دی۔

ان مسائل کو جمع کرنے کے نتیجے میں بعض ایسے سوالات پیدا ہوئے جن کا جواب دینا انہوں نے ضروری سمجھا۔ ان میں سب سے پہلا مسئلہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی بعض صفات اور اسمائے حسنیٰ قرآن پاک میں بیان ہوئے ہیں۔ وَ لِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى قرآن پاک نے ان اسماء کے لیے صفات کا لفظ کا استعمال نہیں کیا۔ احادیث میں بھی صفات کا لفظ استعمال نہیں ہوا۔ صفات کا لفظ بعد میں علمائے کلام نے استعمال کیا ہے۔ قرآن پاک میں اسماء کا لفظ آیا ہے۔ اگر متکلمین کرام صفات کی اصطلاح استعمال نہ کرتے اور صرف اسماء کا لفظ استعمال کرتے تو شاید بہت سے مسائل پیدا نہ ہوتے۔

ایک سوال یہ پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات کے درمیان تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ جب سے اللہ تعالیٰ کا وجود ہے۔ کیا اسی وقت سے یہ ساری صفات اس کو حاصل ہیں اور وہ (اللہ تعالیٰ) ان سب صفات سے ازل سے متصف ہے، یا بعض صفات سے بعد میں متصف ہوا؟ اس پر مختلف حضرات نے اظہار خیال کیا۔ ہر ایک نے اپنے فہم اور اپنی بصیرت کے مطابق قرآن پاک اور متعلقہ احادیث کی تفسیر و تشریح کی اور اس کی روشنی میں اپنے جواب کو پیش کیا۔ لیکن عموماً حضرات محدثین اور مفسرین کا کہنا یہ تھا کہ جب سے اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اسی وقت سے وہ علیم بھی ہے اور قدیم بھی، اسی وقت سے وہ خالق بھی ہے اور سمیع و بصیر بھی اور

یہ ساری صفات اسے ازل سے ہی حاصل ہیں۔

کچھ دیگر حضرات کا کہنا یہ تھا کہ ان میں سے کچھ صفات اللہ تعالیٰ نے بعد میں اختیار کی ہیں۔اور حسب ضرورت اس نے پیدا کی ہیں۔ان موخر الذکر حضرات کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ اپنی نئی نئی صفات کو پیدا کرتا رہتا ہے، ان صفات کو پیدا کرنے کے نتیجے میں ان صفات کے مظاہر بھی سامنے آتے ہیں۔ یہ ایک خالص فلسفیانہ یا عقلی مسئلہ تھا۔ان دونوں نقطہ ہائے نظر کے مؤیدین نے اپنے اپنے نقطہ نظر کی تائید میں دلائل دینے شروع کیے۔اس طرح ایک ایسا فن وجود میں آیا جس کو آگے چل کر علم کلام کہا گیا (اس پر آئندہ گفتگو ہوگی)۔

ان حالات میں اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ قبل اس کے یہ خالص عقلی اور غیر عملی منطقی سوالات عامۃ الناس کے ذہن کو کسی الجھن میں مبتلا کریں، اسلام کے عقائد کو اس طرح واضح اور منقح انداز میں بیان کر دیا جائے کہ عام آدمی کسی شک وشبہ میں مبتلا نہ ہو۔ ہر وہ ہدایت اور ہر وہ چیز جس کی رسول علیہ السلام نے تعلیم دی، جو قرآن پاک میں قطعیت کے ساتھ بیان ہوئی ہے یا سنت میں قطعیت کیساتھ آئی ہے، اس پر ایمان لانا ضروری ہے۔ایک پہلو سے وہ اسلام کے عقیدے کا حصہ ہے۔

قرآن مجید اور سنت رسول علیہ السلام کے ذخائر میں جو کچھ آیا ہے اس کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔ایک کے بارے میں قطعی الدلالت کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے جبکہ دوسری قسم کے بارے میں ظنی الدلالت کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔یعنی ایک حکم وہ ہے جو اپنے معنی اور مفہوم کے تعین میں بالکل قطعیت کے ساتھ واضح ہے، اس کے معنی اور مفہوم میں ایک سے زائد تعبیرات کی گنجائش نہیں ہے۔ کچھ آیات اور احادیث ایسی بھی ہیں جہاں ایک سے زائد تعبیرات کی گنجائش موجود ہے۔ وہاں ایک سے زائد تعبیرات کی گنجائش اس لیے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت نے وہاں ایسا کوئی اسلوب، انداز بیان یا لفظ استعمال کیا ہے جس کی ایک سے زائد تعبیریں ممکن ہیں۔اگر قرآن پاک میں کوئی ایسا لفظ آیا ہے جس کے عربی زبان، لغت اور قواعد کی رو سے ایک سے زائد مفہوم ہو سکتے ہیں تو اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ لوگ اس کی ایک سے زائد تعبیریں کریں یا کرنے میں آزاد ہوں ۔ جہاں معاملہ کسی قطعی الدلالت تعلیم کا تھا وہ اس لیے تھا کہ اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اس حکم یا ہدایت کا ایک ہی مفہوم

سمجھا جائے۔اب جہاں تک قطعی الدلالت کے معاملات ہیں ان میں تو کوئی زیادہ اختلاف رونما نہیں ہوا۔ جو آیات ظنی الدلالت ہیں ان کے بارے میں ایک سے زائد تعبیریں اور تشریحیں ممکن ہیں اور لغت و شریعت کے قواعد کی حدود میں ایک سے زائد تعبیریں ہر دور میں ممکن رہیں گی۔ایک تقسیم تو یہ ہے جس پر میں ابھی آتا ہوں۔

دوسری تقسیم تھی قطعی الثبوت اور ظنی الثبوت کی۔یعنی شریعت کی تعلیم کا ایک حصہ تو وہ ہے جس کا وحی الٰہی ہونا قطعیت کے ساتھ معلوم ہے اور ثابت ہے، جیسے قرآن پاک اور سنت متواترہ یا سنت ثابتہ۔اس کے بارے میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ یہ رسول ﷺ کی تعلیم ہے، وہ قرآن کی شکل میں ہو یا سنت کی شکل میں۔لیکن سنت کا ایک حصہ وہ بھی ہے جو ظنی الثبوت کہلاتا ہے یعنی کسی ایک راوی یا دو راویوں کی روایت کی بنیاد پر قائم ہے، کسی ایک صحابی کی روایت پر قائم ہے یا کسی ایک تابعی کی روایت پر قائم ہے جس کے بارے میں مفسرین اور محدثین کا اتفاق ہے کہ یہ ظنی الثبوت ہے۔

اب یہ بات کہ قرآن مجید یا شریعت کی رو سے جو چیز عقیدے کی حیثیت رکھتی ہے جس پر مسلمانوں کا ایمان لانا ضروری ہے وہ کیا ہے؟ اس پر علماء اسلام کا اتفاق ہے کہ عقیدہ کا اصل دارومدار کسی ایسے حکم یا نص پر نہیں ہوسکتا جو ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت ہو۔عقیدے کا ثبوت قطعی الدلالت اور قطعی الثبوت نص ہی کی بنیاد پر ہوگا۔ظنی الثبوت اور ظنی الدلالت کی کسی ایک تعبیر سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا۔مثلاً ظنی الدلالت کی ایک بڑی قسم متشابہات ہے۔قرآن مجید میں ایک جگہ آیا ہے کہ اس کتاب کی کچھ آیات ہیں جو محکمات ہیں، کچھ آیات ہیں جو متشابہات ہیں۔متشابہات کے لغوی معنی ہیں وہ چیزیں جو ملتی جلتی ہوں۔ جو ایک دوسرے سے مشابہت رکھتی ہوں۔لیکن مفسرین کا کہنا ہے کہ متشابہات کی اس خاص اصطلاح سے مراد وہ اسلوب یا انداز بیان ہے جو مابعد الطبیعی اور غیبی حقائق کو بیان کرنے کے لیے قرآن پاک میں استعمال ہوا ہے۔قرآن پاک میں انسانوں کے فہم سے قریب کرنے کی خاطر اللہ تعالیٰ نے اپنے بارے میں، آخرت کی زندگی کے بارے میں، اپنی قدرت اور اپنی وسعت حکومت کے بارے میں بعض ایسے حقائق قرآن مجید میں بیان کئے ہیں جن کی حقیقت کا ادراک انسانی عقل کی سکت اور استطاعت سے باہر ہے۔اس لیے یہ حقائق انسان کے فہم کی خاطر، انسانوں کی زبان اور

انسانوں کے اسلوب میں بیان کیے گئے ہیں۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں ایک جگہ لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت اور اس کی بڑائی اور جلالت شان کا حقیقی اندازہ اور ادراک انسان کبھی نہیں کر سکتا، انسان کو اندازہ ہو ہی نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی عظمت، بزرگی اور پاکیزگی کس شان اور کس بلند مرتبہ کی ہے۔ لیکن اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کی عظمت و جلالت شان کا کچھ نہ کچھ تصور انسانوں کے ذہن نشین کرنے کے لیے انسانوں کے مشاہدہ کے مطابق انداز بیان قرآن مجید میں اختیار کیا گیا ہے۔ انسانوں کے تجربے میں جو بڑی بڑی چیزیں آتی ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی بڑائی کو سمجھانے کے لیے استعمال کی گئی ہیں۔ انسان بادشاہوں کو اور بڑے بڑے حکمرانوں کو دیکھتا ہے جن کے جبروت سے بڑے بڑے لوگ خائف رہتے ہیں۔ بادشاہوں کے پاس فوجیں ہوتی ہیں، ان کے لشکر ہوتے ہیں، ان کے پاس تخت شاہی ہوتے ہیں، سزا دینے والے جلاد اور حکم بجالانے والے کارندے ہوتے ہیں۔ ان سب اسباب اور وسائل کو دیکھ کر بادشاہ یا حکمران کی عظمت کا احساس ایک انسان کے دل میں قائم ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی عظمت اور بزرگی کو بیان کرنے کے لیے قرآن پاک اور احادیث مبارکہ میں یہی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں اور ان چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے جو بادشاہوں کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ مثلاً مالک الملک وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ اللہ تعالیٰ کی فوجیں، لشکر۔ حالانکہ درحقیقت اللہ تعالیٰ کو ان میں کسی کی ضرورت نہیں۔ نہ فوج کی ضرورت ہے نہ تخت کی۔ یہ تو انسانوں کی ضروریات ہیں۔ لیکن انسانوں کی فہم چونکہ ان اسباب و وسائل سے مانوس ہے اس لیے اللہ تعالیٰ کی عظمت اور کبریائی کے مضمون کو انسانوں کی فہم سے قریب لانے کے لیے یہ انسانی الفاظ اللہ تعالیٰ اور اس کے انبیاء نے استعمال کیے ہیں۔

ایک جگہ آیا ہے کہ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ یا يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ان کے ہاتھ کے اوپر تھا) ایک اور جگہ یہ بھی آیا ہے کہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ (کوئی چیز اللہ جیسی نہیں ہو سکتی)۔ جب اللہ جیسی کوئی چیز نہیں ہو سکتی تو میرا ہاتھ اللہ کے ہاتھ جیسا کیسے ہو سکتا ہے؟ اور اللہ کا ہاتھ میرے ہاتھ جیسا کیسے ہو سکتا ہے؟ اگر ایسا ہے تو پھر ید اللہ سے کیا مراد ہے؟ کیا ید اللہ سے مجازی مفہوم میں اللہ تعالیٰ کی قوت اور دست قدرت مراد

ہے؟ یا اللہ تعالیٰ کا کوئی ہاتھ ہے جس کی اپنی کوئی خاص نوعیت ہے۔ جس کو ہم نہیں جانتے؟ یا اسی طرح کا ہاتھ ہے جس کو ہم ہاتھ کہتے ہیں؟ یہاں ید اللہ کی تفسیر میں یہی تین صورتیں ممکن ہیں۔ یہی تین تعبیریں ہوسکتی ہیں۔ یا تو یہ کہا جائے کہ ید اللہ سے مراد ایک ایسا ہاتھ ہے جس کی پانچ انگلیاں ہوں اور وہ بہت بڑا ہاتھ ہو، یہ ایک مفہوم ہے اور بعض سطح بیں اور ظاہر پرستوں کا یہی نقطہ نظر رہا۔ اصحاب ظواہر یہی کہتے تھے۔ کچھ اور حضرات کا کہنا تھا کہ اللہ تعالیٰ کو ید حاصل ہے لیکن اس کی نوعیت کیا ہے؟ اس کی کیفیت کیا ہے؟ وہ ہم نہیں جانتے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کا ایک ہاتھ ہے جس کے لیے ید کا عربی لفظ قرآن مجید میں استعمال ہوا ہے۔ اس کی نوعیت اور حقیقت کو اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ یہ نقطہ نظر امام احمد بن حنبلؒ اور اشاعرہ کا ہے۔ تیسرا نقطہ نظر اکثر علماء حناف اور ماتریدیہ کا ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد اللہ تعالیٰ کا دست قدرت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا اختیار اور فرمانروائی ہے، جس سے اللہ تعالیٰ انسانوں کو مشرف فرماتا ہے۔ انسانوں کو اس سے بہرہ مند کرتا ہے۔

یہ اور اس قسم کی آیات ہیں جو متشابہات کہلاتی ہیں۔ اب متشابہات کے ان تین ممکنہ مفہوموں میں کس مفہوم کو اختیار کیا جائے، کس مفہوم کو اختیار نہ کیا جائے؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ لیکن یہ بات واضح ہے کہ ان ممکنہ مفاہیم میں سے کوئی متعین مفہوم اور کوئی ایک نقطہ نظر اختیار کرنا اسلامی عقیدہ کا لازمی تقاضا نہیں۔ ان سب میں سے کوئی ایک مفہوم ضروریات دین کی حیثیت نہیں رکھتا، اس معنی میں کہ ایک متعین مفہوم قبول کرنا مسلمان ہونے کی لازمی شرط ہو، ایسا نہیں۔ ان میں سے جس تصور کے مطابق بھی ایک ماننے والا ید اللہ کا تصور رکھتا ہے وہ مسلمان ہے۔ اور اس کے بارہ میں سمجھا جائے گا کہ وہ قرآن پاک اور اس کی جملہ آیات پر ایمان رکھتا ہے۔ البتہ اہل علم اگر دلائل سے کسی ایک مفہوم کو قابل قبول اور دوسرے کو ناقابل قبول اور کمزور قرار دیں تو اس کی گنجائش ہمیشہ موجود رہی ہے۔ یہ اور اس طرح کے سوالات تابعین کے زمانے میں سامنے آنا شروع ہوئے۔ جب اس طرح کا کوئی سوال پیدا ہوگا۔ تو ظاہر ہے اس کے ضمن میں ایسے پیچیدہ سوالات اور نازک معاملات بھی زیر بحث آئیں گے کہ جن سے عام آدمی کو کوئی دلچسپی نہیں ہوگی۔ مزید براں انسانوں کا خاصہ ہے کہ جب کوئی فکری بحث شروع ہوتی ہے تو ایسے ایسے گوشے انسان کے ذہن میں آتے ہیں جن کی کوئی عملی

افادیت نہیں ہوتی۔ لیکن عقلی سوالات سے دلچسپی رکھنے والے ان سے بحث کرتے رہتے ہیں۔ ان مسائل کی عملی افادیت نہ ہونے کی وجہ سے اکثر احتیاط پسند سلف، صحابہؓ و تابعین نے اس طرح کے مباحث کو پسند نہیں فرمایا۔ جو لوگ ان مباحث میں اپنا وقت صرف کرتے تھے ان کی اس سرگرمی کو اکثر اہل علم نے کوئی مفید اور قابل قبول سرگرمی نہیں سمجھا۔

لیکن یہ حد بندی کہاں کی جائے کہ یہاں تک تو یہ سرگرمی مفید اور ضروری ہے اور اس حد کے بعد اب غیر ضروری اور غیر مفید قرار دی جانی چاہیے۔ یہ حد بندی اس لیے مشکل ہے کہ انسانی ذہن میں سوالات تو پیدا ہوں گے۔ سوالات پیدا ہوں گے تو ان کا جواب بھی دینا پڑے گا۔ لیکن ان سوالات کے پیدا ہونے کی صورت میں کس طرح اس امر کا بندوبست کیا جائے کہ جہاں تک عملی ضرورت ہے۔ وہاں تک سوال پیدا ہوں، اس سے آگے سوالات پیدا نہ ہوں۔ اس کے بارے میں احادیث میں بھی ہدایات موجود ہیں۔ ایک مشہور حدیث صحیح مسلم میں آئی ہے۔ حضور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ تمہارے ذہن میں طرح طرح کے سوالات پیدا ہوں گے، پھر ایک سوال شیطان تمہارے ذہن میں ڈالے گا کہ جب ہر چیز کو اللہ نے پیدا کیا ہے تو خدا کو کس نے پیدا کیا؟ تو جب اس طرح کے سوالات ذات الٰہی کے بارے میں آئیں تو تم استغفار پڑھو، تعوذ پڑھو اور اس طرح کے سوالات اٹھانے سے رک جاؤ۔

اس سے یہ پتہ چلا کہ عقلی سوالات اور فکری بحث و مباحثہ میں ایک مرحلہ سوالات کا ایسا آتا ہے اور آسکتا ہے جو انسان کی عقل سے باہر ہو۔ انسان کے بس سے باہر ہو۔ اب بجائے اس کے کہ انسان ایک ایسے علاقے میں قدم رکھے جس میں قدم رکھنے کا وہ اہل نہیں ہے اور جس کی وہ مطلوبہ صلاحیت نہیں رکھتا، جہاں اس کو ناکامی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ اس کے لیے بہتر یہ ہے کہ پہلے دن ہی سے وہ یہ احساس رکھے کہ اس کی حدود و قیود کیا ہیں اور ان کو کن معاملات میں جانا چاہیے، کن معاملات میں نہیں جانا چاہیے۔

اس طرح کے خالص عقلی سوالات کے معاملے میں اہل علم کی دو طرح کی دلچسپیاں سامنے آئیں۔ ایک دلچسپی تو یہ تھی کہ عام آدمی کو جو ان مباحث سے واقف نہیں ہے اس کو ان نظری مباحث سے کیسے عہدہ برآ کیا جائے (ظاہر ہے ان مباحث سے دلچسپی رکھنے والے ایک فی ہزار بھی نہیں ہوتے، ایک فی لاکھ بھی مشکل سے ہوتے ہوں گے۔ اس لیے کہ عقلیت زدہ

لوگ بہت تھوڑے لوگ ہوتے ہیں، چند سو سے زیادہ نہیں ہوتے)۔اب ان چند سو افراد کے سوالات کا بوجھ لاکھوں، کروڑوں انسانوں پر بلاوجہ کیوں ڈال دیا جائے اور لاکھوں کروڑوں انسانوں کو غیر ضروری الجھن اور پریشانی کا شکار کیوں کر دیا جائے، یہ کوئی حکمت اور دانائی کا طریقہ نہیں۔

اس لیے علمائے اسلام نے پہلا کام تو یہ کیا کہ انہوں نے ایمان کا ایک فارمولا مرتب کیا جو بعض احادیث پر مبنی اور قرآن پاک کی آیات سے ماخوذ ہے۔جس کو عام اصطلاح میں ایمان مجمل کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ایمان مجمل یعنی ان بنیادی حقائق کی تصدیق واقرار جن کا ذکر قرآن پاک یا احادیث متواترہ ثابتہ میں ہے، ایمان مجمل کے اس فارمولے کا مقصد یہ تھا کہ جن حقائق کو عقیدہ میں اساس کا درجہ حاصل ہے وہ انسانوں کے ذہن نشین ہو جائیں اور یہ بات ان کے ذہن میں ہر وقت تازہ رہے کہ انسانوں کے عقائد یہ ہونے چاہیں۔اللہ تعالیٰ پر ایمان، اس کے فرشتوں پر ایمان، اس کی کتابوں پر ایمان، اس کے رسولوں پر ایمان اور آخرت (جزاوسزا) نیز تقدیر پر ایمان ۔یہ ایمان مجمل ہے۔پھر ان عقائد کی مزید تفصیل ایمان مفصل کہلاتی ہے۔ایمان مفصل کے مختلف درجے ہیں۔متکلمین اسلام نے ہر دور میں نئے نئے انداز سے ان تفصیلات کو بیان کیا ہے، اور عقیدہ کے مباحث کی مختلف فکری اور علمی سطحوں پر تشریح کی ہے۔جس سطح کا انسان ہوگا اس کو اسی سطح کے ایمان مفصل کی ضرورت پیش آئے گی۔لیکن ایمان مفصل کے مباحث کو جب بھی علمی انداز میں بیان کیا جائے گا تو متعلقہ زمانہ اور علاقہ کے ذہنی اور فکری پس منظر کو سامنے رکھنا ناگزیر ہوگا۔

مثال کے طور پر اگر آپ اسلام کا کوئی عقیدہ آج پاکستان کے سیاق وسباق میں پاکستان کے جدید اور اعلیٰ تعلیم یافتہ یا عام تعلیم یافتہ سامعین کے حلقہ میں بیان کریں گے تو آپ کا اسلوب اور انداز علامہ تفتازانی اور سید شریف جرجانی کے اسلوب اور انداز سے یقیناً مختلف ہو گا۔علامہ تفتازانی اور سید شریف جرجانی کے انداز کے استدلال اور ان کے انداز کی بحث مسجد میں خطیب حضرات یا یونیورسٹی میں پروفیسر حضرات بیان کریں گے تو ہر کوئی نہیں سمجھے گا، بلکہ بہت سے لوگ مزید الجھن کا شکار ہوں گے۔اس لیے کہ تفتازانی اور سید شریف جرجانی نے اپنے اپنے زمانے میں اپنے فکری مسائل اور معاملات کو سامنے رکھتے ہوئے ایک خاص طرز

استدلال اور اسلوب میں اسلام کے عقائد کو پیش کیا تھا۔آج اس طرز استدلال اور اسلوب بیان سے بیشتر لوگ ناواقف ہیں۔اتنی بات تو واضح ہے کہ عقائد اسلام کی تشریح وتوضیح میں جو اسلوب امام احمد بن حنبل کا تھا وہ امام غزالی کا نہیں تھا۔جو انداز بیان امام غزالی نے اختیار کیا تھا وہ تفتازانی کا نہیں تھا۔جو طرز استدلال تفتازانی کا تھا وہ سید احمد شہید کا نہیں تھا، جو اسلوب تفہیم شیخ احمد سرہندیؒ کا تھا وہ علامہ اقبال کا نہیں تھا۔

اس سے پتہ چلا کہ عقیدے کی فارمولیشن یا ایمان مفصل کی articulation ہر زمانے کی فکری سطح اور علمی ،فکری وتہذیبی معیار کے مطابق ہوگی۔فارمولیشن میں فرق کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حقیقت ایمان میں فرق ہے یا ایمان مجمل جو ہمیشہ اسی طرح رہے گا اس کی تفصیلات میں کوئی فرق ہے۔تفصیلات میں فرق نہیں ہوگا۔ایمانیات کی بنیادیں وہی رہیں گی،عقائد کے اساسی قواعد وہی رہیں گے۔البتہ ان کے بیان،ان کے اسلوب اور ان کو پیش کرنے انداز میں فرق ہوگا۔

ایک بڑی بنیادی چیز تو عقائد کے بارے میں یہ ذہن میں رہنی چاہیے۔دوسری بڑی بنیادی بات یہ ہے کہ بعض اوقات عقائد کے مباحث میں کچھ ایسے سوالات بھی آجاتے ہیں جن کا تعلق عقیدے سے نہیں، بلکہ عمل سے ہوتا ہے۔اگرچہ ان سوالات کا اصل تعلق عمل سے ہوتا ہے لیکن کسی وجہ سے وہ عقائد کی بحث کا حصہ بھی بن جاتے ہیں۔مثال کے طور پر ایک چھوٹی سی کتاب ہے، کتاب الفقه الاکبر جو حضرت امام ابوحنیفہ سے منسوب ہے۔یہ کتاب یا کتابچہ یا تو امام صاحب کی اپنی تالیف ہے، یا امام صاحب کے فوراً بعد ان کے کسی شاگرد یا شاگردوں کے شاگرد کی تالیف ہے۔لیکن یہ بات سب مانتے ہیں کہ یہ کتاب عقائد پر قدیم ترین تحریروں میں سے ایک ہے۔کتاب الفقه الاکبر میں مصنف نے ان بنیادی عقائد کی نشان دہی کی ہے جو اہل سنت والجماعت کو دوسروں سے ممیز کرتے تھے۔یاد رہے کہ مسلمانوں میں جو فرقے یا طبقے پیدا ہوئے وہ عقائد ہی میں اختلاف کی بنیاد پر پیدا ہوئے۔ان فرقوں میں شیعہ،خارجی اور معتزلی پہلی صدی کے اواخر اور دوسری ہجری کے اوائل سے نمایاں ہوئے۔ان سے جمہور اہل اسلام کا اختلاف عقائد ہی کے باب میں تھا۔ان کے خیالات کے مقابلے میں اہل سنت کے عقائد کو بیان کرنے کی ضرورت امام صاحب نے یا ان کے تلامذہ میں سے کسی

نے محسوس کی اور یہ کتابچہ مرتب کیا۔ ان فرقوں میں سے شیعہ فرقہ کے لوگ مسح خفین کو یا مسح جوربین کو درست نہیں سمجھتے تھے۔ جوربین پر یا خفین پر مسح جائز ہے یا ناجائز ہے، یہ ایک خالص فقہی اور عملی مسئلہ ہے۔ اس کا عقیدے سے کوئی تعلق نہیں۔ جیسا کہ وضو کا، تیمم کا یا دیگر فقہی معاملات کا عقیدے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ خالص فقہی مسائل ہیں، لیکن اگر کوئی فقہی مسئلہ ایسا ہو کہ وہ قطعی الدالالت اور قطعی الثبوت نصوص سے ثابت ہو اور اس کا کوئی گروہ انکار کرے تو پھر وہ مسئلہ عقیدہ کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب کسی قانون کے قانون ہونے کا انکار کیا جائے تو بات مابعد اصول قانون کے دائرہ میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس طرح کسی واضح فقہی حکم کے نہ ماننے سے عقیدے کی بات آجاتی ہے اور یہ عقیدے کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اس لیے کہ آپ اصرار کریں گے کہ یہ حکم قطعی الدلات ہے اور قطعی الثبوت ہے اور صاحب شریعت سے ثابت اور قطعی اور یقینی طور پر منقول ہے۔ اگر وہ اس سے انکار کرتا ہے کہ یہ حکم صاحب شریعت سے منقول نہیں ہے تو صاحب شریعت سے منقول ہونا یا نہ ہونا محض فقہی مسئلہ نہیں رہتا، اب یہ عقیدے کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ اس لیے اس طرح کے بعض عملی معاملات بعض حالات میں عقیدے کا مسئلہ بن گئے جو دراصل عقیدے کا مسئلہ نہیں تھے۔ مثال کے طور پر امام صاحب نے اسی کتاب میں لکھا ہے کہ نقر بان المسح علی الخفین واجب (ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ مسح علی الخفین درست ہے، جائز ہے اور اس کو جائز ماننا واجب ہے)۔

اس سے اندازہ ہوگا کہ عقائد کے مباحث میں مختلف زمانوں میں بعض نئے مسائل کا اضافہ ہوتا رہا ہے۔ ان مسائل کا اضافہ اس لیے ہوا کہ کوئی ایسا نقطہ نظر سامنے آگیا جو اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ نہیں بلکہ متعارض تھا اور اس نطقہء نظر کو ماننے کے نتیجے میں کسی ایسے قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت حکم کا انکار لازم آتا تھا جو صاحب شریعت سے منقول ہے اور قطعیت کے ساتھ منقول ہے۔ اس لیے اس کی حیثیت عقیدے کی بن گئی۔ جب اس کی حیثیت عقیدے کی بن گئی تو علماء نے اس کو عقائد کی کتاب میں شامل کرلیا۔

عقائد کے بارے میں بحث یوں تو مفسرین نے بھی کی ہے اور ہر بڑے مفسر نے قرآن پاک کی ان آیات کی تفسیر بھی کی ہے جو عقائد سے بحث کرتی ہیں۔ ہر محدث نے ان احادیث

پر بھی بحث کی ہے جو عقائد سے متعلق ہیں۔اسی طرح سے بعض فقہائے اسلام نے ان معاملات سے بھی بحث کی ہے جو بعد میں چل کر عقیدے کا حصہ بن گئے۔اسی طرح بعض تاریخی واقعات کو لوگوں کے اختلاف رائے کی شدت نے عقیدے کا حصہ بنا دیا۔حالانکہ وہ تاریخی واقعہ تھا جس کے واقع ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں محققین تاریخ میں اختلاف ہو سکتا ہے،کوئی خاص واقعہ تاریخ میں واقع ہوا یا نہیں ہوا اس میں دو رائے ہو سکتی ہیں۔لیکن کسی گروہ کے ہاں اپنی رائے یا تحقیق کے بارہ میں شدت پیدا ہو گئی اور اس نے ایک خاص نقطۂ نظر سے کسی واقعہ کے ہونے یا نہ ہونے پر اصرار کیا اور یوں وہ عقیدہ کا حصہ بن گیا۔ہوتے ہوتے اس طرح کے بعض فقہی مباحث اور تاریخی واقعات ومعاملات بھی عقائد میں شامل ہو گئے۔

ایمان کی پختگی اور بقا کے لیے عقیدے کی ضرورت کا ایک پہلو اور بھی ہے۔جس طرح اس کائنات میں خلا کا طبعی حالت میں ہونا ممکن نہیں ہے اسی طرح سے عقائدی اور نظریاتی خلا بھی ممکن نہیں ہے۔اگر عقائدی خلا ہو گا تو کوئی دوسرا عقیدہ آ کر اس خلا کو پر کر دے گا۔آج کی فزکس یہی بتاتی ہے کہ جب کوئی خلا یا فراغ پیدا ہو گا تو کوئی چیز آ کر اس خلا کو پر کر دے گی اور وہ فراغ یا خلا باقی نہیں رہے گا۔یہی معاملہ عقیدے کا ہے کہ کوئی عقائدی یا دعوتی فراغ یا خلا انسانی معاشرے میں زیادہ دیر تک موجود نہیں رہتا۔جلد ہی کوئی نہ کوئی عقیدہ،غلط یا صحیح،اس خلا کو پر کر دیتا ہے۔لہٰذا شریعت کی کوشش یہ ہے کہ عقائد کے اعتبار سے کوئی خلا انسانوں کے ذہنوں میں موجود نہ رہے۔اس لیے کہ اگر خلا موجود ہو گا تو کوئی دوسری دعوت یا کوئی دوسرا عقیدہ اس کو پر کر دے گا۔پھر اگر انسان حیوانِ اجتماعی اور حیوانِ مدنی ہے تو پھر اس کو حیوانِ مفکر بھی ہونا چاہے۔بعض مسلمان مفکرین نے یہ لکھا ہے کہ انسان محض حیوانِ اجتماعی یا حیوانِ متمدن نہیں ہے بلکہ حیوانِ مفکر بھی ہے۔ایک مغربی فاضل،غالباً ڈیکارت نے لکھا ہے کہ ''میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں''،یعنی اس کے وجود کی سب سے قوی اور حقیقی دلیل اس کا مفکر ہونا ہے۔اپنے وجود کی دلیل وہ یہ دیتا ہے کہ میں سوچتا ہوں،اور چونکہ میں سوچتا ہوں لہٰذا میرا وجود حقیقی ہے۔

اگر انسان حیوانِ مفکر بھی ہے تو وہ لازماً انسان حیوانِ متدین بھی ہے۔انسانی تاریخ کے تمام شواہد سے پتہ چلتا ہے کہ جب سے اس کائنات میں انسان ہے وہ متدین بھی رہا ہے۔اس پر الجزائر کے بڑے مفکر مالک بن نبی نے اپنی کتاب الظاھرہ القرآنیہ میں بڑی فاضلانہ

بحث کی ہے۔ انہوں نے آثار قدیمہ، تاریخ اور بشریات یعنی anthropology سے یہ ثابت کیا ہے کہ جب سے دنیا میں انسان ہے اسی وقت سے مذہب کا وجود بھی ثابت ہے۔ دور جدید کے روحانی اعتبار سے بدنصیب انسان کے علاوہ ماضی کے کسی دور میں بھی ایسے کسی انسانی معاشرہ کا وجود نہیں ملتا جو مکمل طور پر خالقِ کائنات کی نفی کا عقیدہ رکھتا ہو۔ اس لیے کہ خالق پر ایمان انسانیت کا ایک فطری تقاضا ہے، جس کی طرف قرآن مجید میں کئی بار اشارہ کیا گیا: فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا انسان فطرتاً دین پسند اور روحانی رجحانات رکھنے والا ہے اور بے دینی نہ صرف آج ایک استثنائی حیثیت رکھتی ہے بلکہ ماضی میں بھی خالص الحاد اور دہریت ایک استثنا کی حیثیت رکھتے تھے۔ بے دین لوگ آج بھی اقلیت ہیں اور ان کو اکثریت کبھی بھی حاصل نہیں ہوئی۔ یہی وہ چیز ہے جس کو قرآن مجید کی مختلف آیات اور احادیث میں مختلف انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

جہاں تک عہد الست کی بات ہے تو اس کی تعبیر میں مختلف مفسرین نے اپنے اپنے انداز میں مختلف تشریحات کی ہیں۔ کچھ اہل علم نے اس کو مجاز اور استعارے کے رنگ میں دیکھا ہے، کچھ نے اسے حقیقت کا رنگ دیا ہے، کچھ دیگر مفسرین نے اسے ایک اور منفرد انداز سے دیکھا ہے۔ لیکن اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس آیت کا اصل مدعا یہ بتانا ہے کہ خالق کائنات پر ایمان انسان کی جبلت میں شامل ہے۔ اپنے جبلی داعیہ ہی کی وجہ سے انسان خالق کائنات کے حضور پیش ہونا چاہتا ہے، اسکے حضور استسلام اور تذلل کا اظہار کرنا چاہتا ہے۔ یہ وہی بات ہے جس کو حضور نبی کریم ﷺ نے مشہور حدیث **کل مولود یولد علی الفطرة** میں بیان فرمایا ہے کہ ہر پیدا ہونے والا بچہ فطرت (سلیمہ) پر پیدا ہوتا ہے، اور یہ فطرت سلیمہ اس کی ذات میں اس وقت تک قائم رہتی ہے جب تک اس کے والدین یا ماحول یا معاشرہ اس کو اس سے متنفر نہ کردے۔ فطرت سے متنفر کرنے والی چیزیں مصنوعی، ظاہری اور عارضی ہیں، جبکہ فطرت سلیمہ حقیقی ہے۔ فطرت اللہ کے وجود اور اس کی ذات پر ایمان پر مبنی ہے۔

جب مفکرین اسلام اور مفسرین قرآن نے عقائد اور ایمانیات پر گفتگو کا آغاز کیا تو ایک اہم سوال یہ پیدا ہوا کہ انسانوں کا ذریعہ علم کیا ہے؟ ذریعۂ علم اور وسیلۂ علم کا سوال تمام علوم و فنون میں بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ غالباً ایک ایسا موضوع ہے جو انسان کی ہر ذہنی کاوش، ہر

تہذیبی کوشش اور ہر تمدنی عمل میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ انسان علم کیسے اور کہاں سے حاصل کرتا ہے؟ اہل مغرب نے صرف اس علم یا اس حقیقت کا وجود تسلیم کیا ہے۔ جو مشاہدے سے سامنے آ رہی ہو یا مشاہدہ اسے حقیقت مانتا اور اس کا ادراک و احساس کرتا ہو، بقیہ چیزوں کے وجود سے یا تو اہل مغرب نے انکار کیا ہے یا اس کے بارے میں شک کا اظہار کیا ہے۔ لہٰذا ایسے بہت سے حقائق جو مسلمان کی نظر میں حقائق واقعیہ کی حیثیت رکھتے ہیں وہ مغربی تعلیم یافتہ افراد کی نظر میں محلِ نظر ہیں یا ان کا وجود مشکوک ہے یا پھر وہ غیر حقیقی اور مجازی نوعیت کے حامل ہیں۔

یہ بات اہل مغرب میں اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ جب ان کے ہاں سائنسی ترقی نے ایک خاص جہت اختیار کی اور سائنسی ترقیات اور انکشافات نے بہت سے لوگوں کو حیرت زدہ کر دیا تو ہر چیز پر سائنس کے نقطۂ نظر سے غور کرنے کا رجحان پیدا ہو چلا۔ سائنس کا میدان چونکہ تجربات و مشاہدات کا میدان ہے اس لیے ظاہری تجربہ اور حسی مشاہدہ ہی ہر بات کے مبنی برحق و صداقت ہونے کا اصل معیار سمجھا جانے لگا۔ حتیٰ کہ اخلاقیات اور روحانیات کے باب میں بھی تجربہ اور مشاہدہ کے اصل معیار ہونے کی بات کی جانے لگی۔

یہ اسلوب جس کو بیکن نے سائنسی منہاج کے نام سے یاد کیا، جزئیات اور افراد کے جزوی مشاہدات سے ایک کلیہ نکالتا ہے۔ یہ دراصل استقراء کا اصول ہے جو مسلمان مفکرین نے دریافت کیا تھا۔ قرآن مجید نے سب سے پہلے استقراء کا اصول دیا تھا۔ اس سے پہلے دنیا منطق استخراجی سے مانوس تھی جو عقلیات اور مجرد افکار کی دنیا میں تو کامیاب بتائی جاتی ہے، (اگرچہ وہاں بھی کامیاب تھی کہ نہیں تھی اس کے بارے میں دو رائے ہوسکتی ہیں)۔ لیکن تجربات و مشاہدات کے میدان میں اس کا کردار اور افادیت نہ ہونے کے برابر ہے۔ منطق استقرائی سے دنیا حقیقی طور پر قرآن پاک کے نزول کے بعد ہی سے واقف ہوئی۔ مسلمان مفکرین میں ابن مسکویہ، غزالی، ابن سینا اور فارابی نے منطق استقرائی کے اصول اور کلیات کو زیادہ مرتب انداز میں پیش کیا۔ یہیں سے یہ چیز بیکن اور دوسرے مغربی مفکرین تک پہنچی۔

جب انہوں نے دیکھا کہ جس چیز سے وہ دن رات اعتناء کرتے ہیں، جن حقائق اور تجربات کا وہ روز مشاہدہ کرتے ہیں، ان کی بنیاد پر وہ بہت کچھ کر سکتے ہیں اور نئی نئی چیزیں

دریافت کرنے کے قابل بھی ہو سکتے ہیں تو یہ نیا علمی منہاج روز بروز مقبول ہوتا چلا گیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اہل مغرب میں یہ رجحان عام ہو گیا کہ جو چیز مشاہدے اور تجربے میں آسکتی ہے۔ وہی علم ہے اور جو چیز مشاہدے اور تجربے میں نہیں آتی وہ علم نہیں ہے۔ اگر علم سے مراد محض سائنس اور تجرباتی علم ہوتا تو زیادہ قابل اعتراض بات نہیں تھی۔ لیکن چونکہ مغرب میں علم اور سائنس دونوں مترادف ہو گئے۔ یعنی تجرباتی علم اور غیر تجربی علم دونوں مترادف بن گئے ہیں۔ اس لیے یہ غلط فہمی بہت آسانی سے ان کے ہاں پیدا ہوگئی۔ اس کے بعد جب انہوں نے یہ دیکھا کہ جن سائنسی یا علمی انکشافات کو انہوں نے اپنے علمی منہاج یا استقرائی منطق کی بنیاد پر حقائق مانا تھا وہ بہت جلد غلط یا محلِ نظر ثابت ہوئے تو بجائے اس کے کہ وہ اپنے اس منہاج پر نظر ثانی کرتے انہوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ حق وصداقت محض اضافی چیزیں ہیں۔ کسی حقیقی حق کا یا دائمی صداقت کا کوئی وجود نہیں۔ علم قطعی اور علم یقینی دنیا میں پایا ہی نہیں جاتا۔ یہ جتنے علم و فنون ہیں یہ سب tentative ہیں، ان کی صداقت محض عارضی اور اضافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس نقطہ نظر سے عقیدہ کو دیکھا جائے گا تو عقیدہ ان کو dogma ہی معلوم ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ جو چیز عقیدے پر مبنی ہو اس کو وہ dogmatic قرار دے کر نظر انداز کرنے یا اس کی اہمیت کم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اس کے مقابلے میں مسلمان مفکرین نے پہلے دن سے اس طرح کی کوئی تقسیم قبول نہیں کی۔ انہوں نے علم کے ذرائع کو محض تجربہ ومشاہدے تک محدود نہیں رکھا۔ بلکہ انہوں نے یہ بتایا کہ علم کے ذرائع بنیادی طور پر تین ہیں۔ انہی تین ذرائع کی بنیاد پر علمائے اسلام نے اپنے تمام مباحث کو بیان کیا ہے۔ ایک مشہور کتاب شرح عقائد میں جس میں اسلامی عقائد کا خلاصہ اہل سنت کے نقطہ نظر کے مطابق اور خاص طور پر ماتریدی اسلوب کے مطابق بیان کیا گیا ہے، لکھا ہے کہ علم کے وسائل یا ذرائع تین ہیں۔ اسباب العلم ثلاثه : الحواس السليمه (انسان کے حواس سلیمہ)، والخبر الصادق (سچی خبر دینے والے کی خبر) اور والعقل (یعنی انسانی عقل)۔'' ان تینوں ذرائع سے انسان کو علم حاصل ہوتا ہے۔

تجربے کی روشنی میں دیکھا جائے تو آج بھی انسان انہی تینوں ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے۔ جس آدمی کے بارے میں یہ یقین ہو جائے کہ یہ سچا ہے اور سچ بات کہہ رہا ہے اس کی بات

کو بے دھڑک آج بھی مان لیا جاتا ہے۔ انسانوں کے ننانوے فیصد معاملات اسی بنیاد پر چلتے ہیں۔ آج کی دنیا سائنس پر ایمان رکھنے کا دعویٰ کرتی ہے۔ جس معاشرے میں جس اجتماع میں جا کر دیکھیں وہاں سائنس دانوں کے اقوال وفرمودات حرف آخر کا درجہ رکھتے ہیں۔ لیکن اگر کسی سے یہ پوچھیں کہ جو سائنس دان یہ سب کچھ کہتے ہیں وہ سائنس دان کون ہیں؟

کیا آپ سے واقعی کسی نوبل لاری ایٹ فزکس کے ماہر سائنس دان نے آکر کہا ہے کہ فلاں فلاں بات سائنس میں اس طرح ہوتی ہے؟ یا سائنس کی تحقیق کے مطابق فلاں بات یوں ہوتی ہے؟ واقعہ یہ ہے کہ ایک لاکھ میں سے ننانوے ہزار نو سو ننانوے انسانوں نے محض سائنس سے مرعوبیت اور سائنس دانوں پر غیر مشروط اعتماد کی وجہ سے سائنس سے منسوب بہت سی باتیں یوں ہی مان لی ہیں۔ اور اگر کسی نے خود تحقیق کی ہے تو وہ لاکھوں میں ایک ہی آدمی ہے۔ لیکن عمومی طور پر لوگ مبہم (vague) انداز میں بیان کرتے ہیں کہ سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے اور وہ ثابت کر دیا ہے۔ جو آدمی یہ بات کہہ رہا ہوتا ہے اگر اس کو آپ سچا آدمی سمجھتے ہیں اور اس کے بیان پر اعتماد کرتے ہیں تو اس اعتماد کی بنیاد پر اس بات کو صحیح مان لیتے ہیں۔ گویا اصل (actual) امر واقعہ یہ ہے کہ ہماری روزمرہ زندگی میں جو چیز ہر وقت پیش آتی ہے وہ یہ ہے کہ انسان ایک مخبر صادق کی خبر پر ایک بات کو صحیح تسلیم کر لیتا ہے۔

اس طرح کے ہزاروں، لاکھوں معاملات و واقعات اور بیانات انسانوں کے علم میں ہیں جن کو انسان حقائق مانتا ہے اور جو دراصل کبھی بھی اس کے مشاہدے اور ذاتی تجربے میں نہیں آئے۔ نہ ہی ذاتی طور پر اس نے اپنی عقل سے ان کا انکشاف کیا۔ بلکہ محض کسی خبر دینے والے نے اس کو خبر دی۔ ہم میں سے بہت سے لوگ شاید برازیل کبھی نہیں گئے۔ اس کے باوجود ہم میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ برازیل کے نام سے ایک ملک ہے۔ وہاں کا دارالحکومت ریوڈی جنزیو ہے۔ ارجنٹائن کا دارالحکومت بیونس آئرس ہے۔ لیکن یہ نہ تو ہمارا مشاہدہ ہے اور نہ ہی مجرد عقلی اور منطقی استدلال سے یہ بات معلوم ہوئی ہے۔ یہ بات محض مخبر کی خبر دینے سے معلوم ہوئی، مجرد عقلی استدلال کی بنیاد پر ایسے امور کا علم ہو ہی نہیں سکتا۔ ایسے امور مخبر کی خبر سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں۔ وہ مخبر اخبار نویس ہو یا جغرافیہ نویس ہو، کوئی سیاح ہو، تاریخ نویس ہو، کسی نہ کسی مخبر کی خبر سے ہمیں یہ پتہ چلا کہ بیونس آئرس اور ریوڈی جنزیو دو شہر ہیں جو جنوبی

امریکہ میں پائے جاتے ہیں۔اسی طرح سے آپ اپنے ذہن میں محفوظ ''حقائق'' کا جائزہ لیں تو بے شمار ''حقائق'' آپ کو ایسے ملیں گے جن کو انسان حقائق سمجھتا ہے، لیکن دراصل وہ کبھی بھی انسان کے اپنے مشاہدے اور تجربے کی میزان سے ثابت نہیں ہوتے، بلکہ وہ محض مخبر کے خبر دینے سے انسان کے علم میں آتے ہیں۔

ایسے مخبر کی خبر کو، جس کے سچا ہونے کا ہمیں یقین یا ظن غالب ہے، متکلمین اسلام نے خالص علمی انداز میں بیان کیا ہے۔وہ یہ کہتے ہیں کہ مخبر صادق وہ ہے جس کی امانت اور سچائی پر آپ کو یقین کامل ہو۔اس کے صادق اور امین ہونے پر یقین ہو اور اعتماد ہو، اس کا کردار، رویہ اور طرز عمل اس بارے میں اس امر کے گواہ ہوں کہ وہ صادق بھی ہے اور امین بھی۔اگر ایسا مخبر کوئی خبر دے تو آپ اس کی بات مان لیتے ہیں۔ہماری روزمرہ زندگی میں ایسی بے شمار مثالیں ہمارے سامنے آتی رہتی ہیں۔اس لیے متکلمین اسلام نے جب خبر صادق کو ذریعہ علم قرار دیا تو انہوں نے ایک ایسی بات کہی جس کی صداقت اور حقانیت کی پے در پے شہادت لاتعداد انسانوں کا طرز عمل دے رہا ہے۔

جن چیزوں کو عقیدہ کہا جاتا ہے یہ وہ ہیں جو قطعی اور یقینی طور پر ان تینوں ذرائع علم سے ہمارے علم میں آئی ہیں۔یہ تعلیمات مشاہدے کے نتیجے میں علم میں آئی ہوں، جیسے صحابہ کرامؓ کے مشاہدے میں ایک چیز آئی، یا مخبر صادق کی خبر دینے کے نتیجے میں، جیسے قرآن پاک یا سنت ثابتہ کے ذریعہ ہمارے سامنے آئی، یا انسانوں نے اپنے عقل سے ایک بات استدلال کے ذریعہ معلوم کی؛ یا قرآن پاک اور احادیث سے ایک چیز مستنبط کی۔یہی وہ امور ہیں جن سے عقیدہ ثابت ہوتا ہے۔

عقیدے کے بعض بنیادی خصائص ہیں جو اس کو غیر عقیدے سے ممیز کرتے ہیں۔تعلیمات تو قرآن وسنت میں بہت سی ہیں، لیکن جو چیزیں عقیدے کی حیثیت رکھتی ہیں یہ وہ ہیں جو ہر قسم کی تبدیلی اور تاویل سے محفوظ اور مامون ہیں۔عقیدے میں نہ کوئی ترمیم و تنسیخ ہوتی ہے نہ کوئی تبدیلی۔ہاں عقیدے کو بیان کرنے کا اسلوب بدل سکتا ہے، عقیدے کو آرٹیکولیٹ کرنے کا انداز بدل سکتا ہے۔جیسا کہ علم کلام کے ارتقاء کی تاریخ سے پتا چلتا ہے۔یونانی منطق کے اثر سے جب چوتھی پانچویں صدی کے بعد کے ادوار میں عقائد کی تفسیر و توضیح ہو رہی تھی تو

اس کا انداز اور ہی تھا۔ جب برصغیر میں اکابر صوفیہ مثلاً مجدد الف ثانی یہاں کے فکری ماحول میں عقائد کی تشریح فرما رہے تھے تو انکا اور انداز تھا، علامہ اقبال کی اردو اور فارسی تحریروں میں جن کے اصل مخاطب مسلمان ہیں ان کا انداز اور اسلوب اور ہے۔ اس کے برعکس ان کے انگریزی خطبات Reconstruction میں جہاں ان کے اصل مخاطب اہل مغرب یا مغربی فکر و فلسفہ کے مشرقی طلبہ ہیں ان کا انداز اور ہے۔ مولانا شبلی نعمانی کی علم الکلام کا اور انداز ہے، مولانا اشرف علی تھانوی کا اور انداز ہے، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا اور انداز ہے۔ لہذا انداز بیان ہر دور میں بدلتا رہے گا، لیکن جو نفس عقیدہ اور نفس حقیقت ہے وہ ایک ہی ہے اور ایک ہی رہے گی۔

یہی وجہ ہے کہ تمام فقہاء اسلام کا یہ متفقہ نقطہ نظر ہے کہ عقیدے کی آیات اور احادیث میں نہ نسخ ہوسکتا ہے نہ تخصیص۔ نسخ اور تخصیص صرف احکام میں ہوسکتی ہے۔ جہاں تدریج یا کسی اور حکمت کے پیش نظر سابقہ احکام میں تبدیلی کی ضرورت ہوتی ہے، مثال کے طور پر پہلے حکم دیا گیا کہ ایک مسلمان دس کفار کا مقابلہ کرے، سو مسلمان ایک ہزار کا مقابلہ کریں۔ بعد میں کہا گیا کہ تمہارے اندر کمزوری آگئی ہے لہذا دو کے مقابلے میں ایک ضرور ہونا چاہیے۔ یہاں ایک حکم ہے، یہ ایک عمل ہے جس میں تخصیص ہوسکتی ہے۔ نسخ بھی ہوسکتا ہے۔ پہلے کہا گیا کہ شراب اس وقت مت پیو جب نماز کے قریب جانے لگو۔ پھر مستقل طور پر اس کی حرمت کردی گئی۔ یہ ایک حکم ہے جس میں نسخ بھی ہوسکتا ہے اور تخصیص بھی ہوسکتی ہے۔ عقیدے میں نہ نسخ ہوتا ہے اور نہ تبدیلی۔ پھر عقیدہ ایک قطعی اور متعین چیز ہوتی ہے۔ وہ کوئی مبہم اور غیر متعین چیز نہیں ہوتی۔ عقیدے میں کوئی ارتقاء نہیں۔ احکام میں ارتقاء ہوتا رہتا ہے۔ احکام میں ایک حکم سے دوسرا حکم نکلتا ہے، دوسرے سے تیسرا نکلتا ہے، تیسرے سے چوتھا نکلتا ہے اور یوں فقہ اور فتاویٰ کے نئے نئے دفتر مرتب ہوتے رہتے ہیں۔ اجتہاد کے نمونے آئے دن سامنے آتے رہتے ہیں۔

عقیدے میں اس طرح کا کوئی ارتقاء نہیں ہوتا، اس لئے کہ جن حقائق کو ماننے کا نام عقیدہ ہے وہ حقائق وہی ہیں اور وہی رہیں گے جو قرآن پاک کی نصوص اور سنت ثابتہ میں بیان کیے گئے ہیں۔ عقیدے میں عمومیت کا رنگ پایا جاتا ہے اور جامعیت پائی جاتی ہے۔ ایسی عمومیت اور جامعیت جو زمان و مکان سے ماوراء ہے۔ پھر اسلام کے عقائد میں عقل اور نقل کے

مابین مکمل ہم آہنگی اور تکمیلیت پائی جاتی ہے۔ جو عقائد منقول ہیں عقل ان کی تکمیل کرتی ہے۔ جو حدود عقل نے دریافت کیے ہیں نقل سے ان کی تائید ہوتی ہے۔ اس لیے عقل اور نقل میں مکمل ہم آہنگی بھی عقیدے کا لازمی حصہ ہے۔

عقل و نقل میں ہم آہنگی کے موضوع پر بہت سے اکابر اسلام نے وقیع اور قابل قدر علمی اور فکری کام کیا ہے۔ امام غزالی، امام رازی، ابن رشد اور علامہ ابن تیمیہؒ کے نام متقدمین میں اور شیخ الاسلام مصطفیٰ صبری، مولانا اشرف علی تھانوی وغیرہ کے نام متاخرین میں اس باب میں بہت نمایاں ہیں۔ پھر چونکہ مسلمان دوسرے مذاہب کے برعکس ختم نبوت کے عقیدے پر ایمان رکھتے ہیں اس لئے بھی عقل و نقل کی ہم آہنگی ان کے عقیدہ اور ایمان کا لازمی تقاضا ہے۔ ختم نبوت پر ایمان کے معنی یہ ہیں کہ اب وحی الٰہی کا سلسلہ بند ہو گیا۔ اب وحی الٰہی کی روشنی میں حدود شریعت کے اندر اجتہاد کر کے ہی آئندہ تمام معاملات طے ہوں گے۔ آئندہ انسانی عقل کا کردار ایک بنیادی اہمیت کا حامل ہوگا۔ ماضی میں تو نئے مسئلے کے حل کے لیے نئے پیغمبر کا انتظار کیا جا سکتا تھا، لیکن اب خود انسانوں کو اس کا فیصلہ کرنا پڑے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اجتہاد اور اجماع کے ادارے اتنے منظم انداز اور اتنی مکمل شکل میں اسلامی فقہ میں بیان کئے گئے کہ ماضی کے کسی مذہب میں اس کی مثال نہیں ملتی۔ یہودیوں کے ہاں اجماع سے ملتی جلتی چیز موجود ہے، لیکن اجتہاد و اجماع کے اداروں کا جو کردار اسلام کی تاریخ میں رہا ہے اور خاص طور پر اجتہاد کا جو کردار ہے اس کی کوئی مثال کسی اور مذہب میں نہیں ملتی۔ اس لیے کہ اجتہاد اور ختم نبوت دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ ختم نبوت کا تقاضا ہے کہ اجتہاد ہو اور اجتہاد کو منطقی جواز اور مشروعیت تب ہی حاصل ہوگی جب ختم نبوت پر ایمان ہوگا۔ اگر نبوت جاری ہے تو اجتہاد کی ضرورت نہیں، اور اگر نبوت ختم ہوگئی تو اجتہاد ناگزیر ہے۔

ذرائع علم کے ضمن میں کچھ حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ ذرائع علم صرف دو ہیں: ایک وحی الٰہی اور دوسرا انسانی عقل۔ یہ بھی درست ہے۔ اس لیے کہ مشاہدے اور تجربے سے مزید علمی نتائج نکالنے والی جو قوت ہے وہ انسانی عقل ہی ہے۔ آپ انسانی عقل کو ایک گنیں یا عقل اور مشاہدہ و تجربہ کو الگ الگ گن لیں، یہ محض انداز بیان کا اختلاف ہو سکتا ہے، لیکن حقیقت ایک ہی ہے۔ دراصل یہ انسانی عقل ہی ہے جو تجربے اور مشاہدے کی بنیاد پر نئے نئے نتائج

اخذ کرتی ہے۔ امام ابو منصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ھ) نے، جو ایک بہت بڑے کلامی مسلک کے بانی ہیں اور اکثر علمائے احناف ان کے کلامی نقطہ نظر سے اتفاق کرتے ہیں، وحی الٰہی اور عقل دونوں کو دو بڑے ذرائع علم کے طور پر بیان کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ عقیدہ انہی دو کی بنیاد پر مرتب ہوتا ہے۔

عقیدہ جس کی اہمیت کے بارے میں تفصیل سے گزارشات کی گئیں، قرآن مجید کی رو سے یہ ایک فطری تقاضا ہے، ہر انسان جو فطرتاً سلیم الطبع ہے، دین پسند ہے، دینی رجحانات رکھنے والا ہے، وہ فطرت سلیمہ پر قائم ہے۔ قرآن مجید نے یہ بتایا ہے کہ ہر انسان فطری طور پر سلیم الطبع ہے، نیکوکار ہے، دین پسند ہے اور دینی رجحانات کا علمبردار ہے۔ انسان کی تاریخ یہی بتاتی ہے کہ انسان ہر دور دینی عقائد اور دینی اقدار پر کاربند رہا ہے۔ آج بھی خالص بے دینی اور خالص الحاد استثناء کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انسانی تاریخ حضور ﷺ کے اس اعلان کی شاہد اور مؤید ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ کل مولود یولد علی الفطرة کہ ہر نیا پیدا ہونے والا بچہ فطرت سلیمہ پر پیدا ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں اسی فطرت سلیمہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا گیا فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا یہ اللہ کی پیدا کی ہوئی وہ فطرت ہے جس پر اللہ نے تمام انسانوں کو پیدا کیا ہے۔ قرآن مجید کی متعدد آیات اور بہت سی احادیث میں اس مضمون کو مختلف انداز اور مختلف پہلوؤں سے بیان کیا گیا ہے۔

مفکرین اسلام نے خالص عقلی دلائل سے بھی یہ بات واضح کی ہے کہ عقیدہ انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ دین کے عقائد، دین کی تعلیم اور دینی اقدار فطری طور پر انسانوں کی ضرورت ہیں۔ جس طرح کائنات میں طبعی خلا ممکن نہیں ہے، اسی طرح فکری خلا بھی ممکن نہیں ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے مشہور خطبہ 'کیا مذہب ممکن ہے؟' میں یہی بات نہایت مفکرانہ اور عالمانہ انداز میں ارشاد فرمائی ہے۔ مفکرین اسلام انسان کو حیوان اجتماعی، حیوان مدنی، حیوان سیاسی اور حیوان مفکر قرار دیتے آئے ہیں۔ جہاں تک حیوان اجتماعی کا تعلق ہے تو یہ بات بہت قدیم سے کہی جارہی ہے، افلاطون اور ارسطو کے زمانے سے انسان کو حیوان اجتماعی کہا جارہا ہے۔ مفکرین اسلام نے انسان کو حیوان سیاسی، حیوان مفکر اور حیوان مدنی بھی قرار دیا۔ لیکن اگر انسان یہ سب کچھ ہے تو پھر انسان حیوان متدین بھی ہے۔ اس مضمون کو بہت تفصیل کے ساتھ

متعدد اہل علم نے بیان کیا ہے جن میں ایک نمایاں نام جیسا کہ میں نے عرض کیا، الجزائر کے مشہور مفکر مالک بن نبی کا ہے، جنہوں نے اپنی کتاب الظاہرۃ القرآنیہ میں تاریخ، بشریات اور فلسفے کے حوالوں سے ثابت کیا ہے کہ انسان کی تاریخ کا بیشتر حصہ دینی اقدار کی رہنمائی میں گزرا ہے اور بے دینی ایک استثناء کی حیثیت کی حامل رہی ہے۔ اسلامی تعلیم کی رو سے جو بات عقیدہ کہلاتی ہے وہ انتہائی قطعی یقینی اور متفق علیہ ہے۔ تمام آسمانی کتابوں، انبیاء علیہم السلام کی تعلیم اور سماوی رسالات کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ عقیدے کی بنیادی اساسات مشترک ہیں۔ توحید، رسالت، روز آخرت اور دینی حقائق پر ایمان، وہ دینی حقائق ہیں جن کی تمام انبیاء علیہم السلام دعوت دیتے ہیں۔

عقیدے کا ثبوت قطعی اور یقینی نصوص کی بنیاد پر ہوتا ہے، قرآن مجید کی واضح اور دوٹوک آیات عقیدے کا سب سے بڑا ماخذ ہیں، پھر وہ احادیث ثابتہ جو رسول ﷺ سے قطعی طور پر ثابت ہیں جن کے ثبوت میں کوئی اختلاف نہ رہا ہو ان سے بھی عقیدہ ثابت ہوتا ہے۔ ایک بحث ایک طبقے میں یہ پیدا ہوگئی ہے کہ خبر واحد یعنی وہ روایات اور احادیث جن کی روایت کرنے والے کسی سطح پر ایک ہی فرد رہے ہوں ان سے عقیدہ ثابت ہوتا ہے یا نہیں ہوتا۔ عام طور سے متکلمین اسلام یہی لکھتے چلے آئے ہیں کہ خبر واحد سے عقیدے کا ثبوت نہیں ہوتا اور خبر واحد کی بنیاد پر ثابت ہونے والی کوئی تعلیم عقیدے کی حیثیت نہیں رکھتی۔ دور جدید کے بعض متشدد سلفی حضرات نے اس پر بہت غصے کا اظہار کیا ہے اور بہت اصرار سے یہ بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ خبر واحد سے بھی عقیدہ ثابت ہوتا ہے۔

دراصل ان دونوں نقطہ ہائے نظر میں کوئی تعارض نہیں ہے، جو حضرات یہ لکھتے چلے آئے ہیں اور ان میں بڑے بڑے اکابر اسلام شامل ہیں کہ خبر واحد سے عقیدہ ثابت نہیں ہوتا، ان کی مراد یہ کبھی نہیں رہی کہ عقائد کے باب میں خبر واحد کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور نعوذ باللہ خبر واحد میں جو کچھ ارشاد کیا گیا اس کو عقائد کے باب میں سرے سے نظر انداز کر دیا جائے۔ ان کی مراد اس ارشاد سے یہ ہے کہ جو معاملات خبر واحد سے ثابت ہوتے ہیں ان سے عقیدے کی وضاحت بھی ہوتی ہے، عقیدے کی تشریح بھی ہوتی ہے، عقیدے کی تفصیلات کا بھی اندازہ ہوتا ہے، لیکن ان امور کا درجہ ضروریات دین کا نہیں ہوتا۔ ایسی کسی روایت کو نہ ماننے والا دائرہ

اسلام سے خارج نہیں ہوتا۔ خبر واحد سے ثابت ہونے والی تعلیم کی نوعیت ضروریات دین کی نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی تحقیق کی بنیاد پر کسی حدیث آحاد یا خبر واحد کے ثبوت میں تامل کرتا ہے اور اس حدیث میں بیان کیے جانے والے کسی واقعے یا حقیقت کے بارے میں تامل کرتا ہے تو اس کو ضروریات دین کا منکر نہیں کہا جائے گا اور وہ دائرہ اسلام سے خارج نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس وہ معاملات جو قرآن حکیم کے نصوص قطعیہ سے ثابتہ ہیں اور احادیث ثابتہ متواترہ سے ثابت ہیں، ان کا انکار کرنے والا ضروریات دین کا منکر سمجھا جائے گا اور ضروریات دین کا انکار انسان کو دائرہ اسلام سے خارج کر سکتا ہے۔ اس لیے یہ محض ایک لفظی اختلاف ہے، حقیقت میں یہ کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔

اس بات پر بھی تمام علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ عقیدے کے معاملات روز اول سے ایک ہی رہے ہیں، عقیدے میں نہ کوئی ترمیم ہوئی ہے نہ تنسیخ ہوئی ہے اور نہ عقائد کے معاملے میں کوئی تبدیلی ہو سکتی ہے۔ عقائد ہر قسم کی تحریف اور تبدیلی سے محفوظ ہیں، قرآن حکیم کا متن مکمل طور پر محفوظ ہے، سنت ثابتہ کے متون مکمل طور پر محفوظ ہیں، اس لیے اسلامی عقیدہ متعین، قطعی اور طے شدہ ہے، یہاں یہودیت یا عیسائیت یا دوسرے مذاہب کی طرح کوئی ایسی اتھارٹی یا سند موجود نہیں ہے جو عقائد کے معاملے میں ردوبدل کرتی رہے، یہ عقیدہ ایک عمومی شان رکھتا ہے، ان تمام معاملات پر محیط ہے جو عقیدے میں شامل ہونے چاہیں، عقل اور نقل میں مکمل توازن پر مبنی ہے۔ عقیدے کے معاملات میں یہ تو ہو سکتا ہے کہ قرآن مجید یا سنت نے کسی حقیقت کو انسانوں کے ذہن سے قریب کرنے کے لیے اس کو متشابہات کے انداز میں، استعارہ اور مجاز کے اسلوب میں بیان کیا ہو، لیکن جتنا حصہ قرآن حکیم یا سنت سے قطعی طور پر ثابت ہے اس کو جوں کا توں ماننا مسلمان ہونے کے لیے لازمی ہے۔ یہ تو ممکن ہے کہ کسی استعارے یا مجاز کی تفسیر اور تعبیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہو، لیکن جتنا حصہ قرآن کریم یا احادیث میں بیان ہوا ہے اس کو ماننا، اس کو حقیقت اور قطعیت پر مبنی سمجھنا یہ مسلمان ہونے لیے ناگزیر ہے۔ اس کے مقابلے میں جس کو غیر مسلموں کا عقیدہ کہا جاتا ہے یہ ایک داخلی شعور کا نام ہے، جس کی بنیاد محض جذبات واحساسات یا اوہام خرافات پر ہے، جن معاملات کو دوسری اقوام میں عقیدے کا درجہ حاصل ہے ان میں جذبات، احساسات، قصے، کہانیاں، اساطیر اور کسی حد

تک عقلی معاملات بھی شامل ہیں۔

جن لوگوں نے دوسرے مذاہب میں عقیدے کی تعریف کی ہے انہوں نے یہ بات صراحت سے بیان کی ہے کہ عقیدے کا مبنی بر دلیل ہونا یا مبنی بر عقل ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر کوئی بات اتنے گہرے جذبات اور عواطف پر مبنی ہو کہ عامۃ الناس اس کو مانتے ہوں یا عامۃ الناس کی بڑی تعداد اس کو درست سمجھتی ہو تو یہ بات عقیدہ ہونے کے لیے کافی ہے۔ مشہور مغربی فلسفی ڈیکارٹ نے عقیدے کے بارے میں کہا ہے کہ دراصل یہ یوں تو بنیادی طور پر انسانی عقل پر مبنی ہے، لیکن بیشتر اس کا تعلق انسان کے ارادے سے ہے، انسان جس چیز کو ماننا چاہتا ہے وہ اس کا عقیدہ کہلاتی ہے۔ کچھ اور مغربی مفکرین نے عقیدے سے مراد رائے لی ہے۔ ان کے خیال میں یہ ایک رائے ہے جسے کچھ لوگ درست مانتے ہیں اور کچھ لوگ درست نہیں مانتے۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا، عقائد کو بہت سے مغربی حضرات ایک رائے سمجھتے ہیں جس کا مبنی برحق ہونا ضروری نہیں، کچھ کی رائے میں یہ درست ہے اور کچھ کی رائے میں غیر درست ہے۔ اس کے برعکس اسلامی عقیدے کی رو سے، اسلام کے عقائد قطعی اور یقینی طور پر حق ہیں اور حق ان میں محصور ہے، جو چیز ان کے مطابق ہے وہ حق ہے، جو ان سے متعارض ہے وہ ان سے تعارض کی حد تک باطل ہے۔

عقیدے کے بارے میں مفکرین اسلام نے لکھا ہے کہ عامۃ الناس کی یہ ذمہ داری ہے کہ اپنی عقل سے کام لیں اور غور و خوض سے کام لے کر عقیدے کے بنیادی اور اساسی امور پر ایمان رکھیں، چنانچہ توحید پر ایمان، تمام مفکرین اسلام کے نزدیک انسانیت کا لازمی تقاضا ہے جس کے لیے نبوت اور رسالت کی تعلیم کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص کو بالفرض نبوت کا پیغام نہیں پہنچا، رسالت کی تعلیم اس تک نہیں پہنچی تو وہ ان شاء اللہ، اللہ کی یہاں بری الذمہ ہوگا اگر وہ دین کی تفصیلات سے بے بہرہ رہے اور ان پر عمل نہ کر پائے۔ لیکن اگر وہ توحید پر ایمان نہ لائے، خالق کائنات کے وجود کو تسلیم نہ کرے تو اس کا یہ عذر قابل قبول نہیں ہوگا کہ اس کو دینی تعلیم نہیں پہنچی تھی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت جن شواہد اور دلائل سے حاصل ہو سکتی ہے، وہ اس کائنات میں موجود ہیں اور کائنات کے ان حقائق و شواہد کو سمجھنے اور ان کا ادراک کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو عقل دی ہے جس کی بنیاد پر وہ ان شواہد کے

ذریعے اللہ تعالیٰ کی معرفت تک پہنچ سکتا ہے۔

یہ بات متکلمین اسلام نے ہی نہیں لکھی، بلکہ متکلمین، صوفیا، علمائے اصول اور حتی کہ مسلم فلاسفہ نے بھی لکھی ہے۔ ابن رشد نے بہت تفصیل سے یہ بات بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ضروری اور لازمی ہے، معرفت کاملہ کے لیے دلیل اور برہان سے واقفیت درکار ہے، دلیل اور برھان کے لیے ضروری ہے کہ انسان یہ علم بھی حاصل کرے کہ دلیل اور برھان کہتے کس کو ہیں، دلیل اور برھان کی شرائط کیا ہیں؟ یہ شرائط ابن رشد کے نزدیک قیاس اور منطق سے واقفیت ہیں۔ قیاس سے واقفیت کے لئے ضروری ہے کہ انسان قیاس کی قسمیں یعنی قیاس برہانی، قیاس جدلی اور قیاس خطابی سے اچھی طرح واقف ہو۔ ان معاملات کے لیے منطق اور عقلیات کا جاننا ضروری ہے۔

یہ بات امام غزالی، ابن رشد اور بہت سے دوسرے فلاسفہ اسلام لکھتے چلے آئے ہیں کہ رائج الوقت عقلیات سے واقفیت مسلمانوں کے ذمہ فرض کفایہ ہے۔ اس لیے کہ شریعت نے موجودات پر، کائنات پر عقلی نظر ڈالنے اور عبرت حاصل کرنے کا حکم دیا ہے۔ جس کو شریعت میں اعتبار یا عبرت حاصل کرنا کہا گیا ہے وہ معلوم چیز سے نامعلوم چیز کا حکم معلوم کرنا ہے، اسی کو قیاس کہتے ہیں۔ لہٰذا فلاسفہ اسلام کے نزدیک قیاس، منطق اور عقلیات کا علم لازمی ہے۔ ابن رشد نے اس سیاق وسباق میں قرآن کریم کی ان آیات کا حوالہ دیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اے عقل والو! عبرت حاصل کرو! کیا یہ لوگ زمین وآسمان کی بادشاہت میں غور وفکر نہیں کرتے؟ کیا ان لوگوں نے فلاں فلاں مخلوقات کو نہیں دیکھا؟ کیا انہوں نے زمین وآسمان میں غور وفکر نہیں کیا؟ اور اس طرح کی بے شمار آیات ہیں جن میں غور وخوض اور فکر کا حکم دیا گیا ہے اور یہ غور وخوض اور فکر ذات باری تعالیٰ کی واقفیت اور عقیدہ توحید تک رسائی کے لئے کافی ہے۔

عقیدہ اور کلام پر لکھنے والے اہل علم نے عقیدے کے اہم مباحث اور موضوعات کو چار اہم عنوانات کے تحت تقسیم کیا ہے۔

۱۔ الٰہیات

۲۔ نبوات

۳۔ کونیات

۴۔ غیبیات

جزوی طور پر یہ تقسیم یا اس سے ملتی جلتی تقسیمیں قدیم زمانے سے چلی آرہی ہیں۔ یہ اصطلاحات بھی تقریباً ابن سینا کے زمانے سے استعمال ہورہی ہیں۔ چار مباحث کی یہ تقسیم تفہیم اور تسہیل کے لیے ہے، ان عنوانات کے تحت عقیدہ اور کلام کے اہم مباحث بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں وہ مباحث بھی شامل ہیں جن سے عقیدہ اور کلام کی بحثوں کا دوسری تیسری صدی ہجری میں آغاز ہوا۔ ایک مشہور مغربی فاضل نے جس نے علم کلام پر متعدد کتابیں لکھی ہیں اور جو مغرب میں کلام پر لکھنے والے مستشرقین میں انتہائی نمایاں سمجھا جاتا ہے، پروفیسر ہیری ولفسن نے لکھا ہے کہ علم کلام کے بنیادی مسائل چھ ہیں۔ مسئلہ صفات، مسئلہ خلق قرآن، خلق عالم، اسباب وعلل، جبر وقدر، اور جزو لایتجزأ کا مسئلہ۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ علم کلام صرف ان چھ مسائل سے عبارت ہے، بلکہ غالباً فاضل مستشرق کا کہنا یہ ہے کہ یہ چھ مسائل وہ اہم مسائل ہیں جن سے علم کلام میں بنیادی طور پر بحث ہوئی ہے اور جو علم کلام کے اہم اور مہتم بالشان مسائل ہیں۔

عقیدہ اور ایمانیات کے مباحث میں سب سے پہلی بحث خود ایمان کی ہے کہ ایمان کیا ہے؟ ایمان کی حقیقت کے بارے میں پہلے روز سے یہ بحث جاری ہے۔ دوسری صدی ہجری کے اوائل سے، جب سے عقیدہ اور ایمان کے مسائل پر بحث شروع ہوئی تو ایمان کا اہم مسئلہ بھی زیر بحث آیا۔ بنیادی سوال یہ تھا کہ کیا اعمال مثلاً نماز، روزہ یا زکواۃ، یہ ایمان کی حقیقت میں داخل ہیں یا ایمان کی حقیقت سے باہر ہیں۔ اگر یہ ایمان کی حقیقت میں داخل ہیں تو پھر ایمان کم وبیش بھی ہوسکتا ہے، اس لیے کہ کسی کے اعمال زیادہ ہوتے ہیں، کسی کے اعمال کم ہوتے ہیں۔ بہت سے بدنصیب ایسے بھی ہیں جو اعمال سے بالکل بے بہرہ ہیں۔ تو کیا اسی اعتبار سے ایمان میں بھی کمی بیشی ہوتی ہے؟ اس مسئلے کو بیان کرنے کے دو بڑے بڑے اسالیب سامنے آئے، ایک اسلوب حضرات محدثین نے اختیار فرمایا جس میں سب سے نمایاں نام امیر المؤمنین فی الحدیث حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ انہوں نے مختلف احادیث کو سامنے رکھتے ہوئے یہ رائے قائم فرمائی کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور ایمان میں کمی بیشی ہوسکتی ہے۔ دوسرا موقف امام اعظم امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اختیار فرمایا، ان کا ارشاد یہ

ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اور ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی۔ بظاہر یہ دونوں مؤقف متعارض معلوم ہوتے ہیں۔ بظاہر ان دونوں میں کوئی تماثل یا مشابہت نظر نہیں آتی، لیکن درحقیقت ان دونوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ جب امام بخاری اور ان کے ہم خیال علماء یہ بیان فرماتے ہیں کہ اعمال ایمان میں داخل ہیں اور ایمان میں کمی بیشی ہوسکتی ہے تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ایمان کامل اعمالِ صالحہ کے بغیر حاصل یا متحقق نہیں ہوتا۔ یہ مضمون بہت سی احادیث میں بھی بیان ہوا ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کامل اور حقیقی ایمان وہی ہے جس کا نتیجہ عمل صالح کی صورت میں نکلے۔ اگر عمل صالح کا وجود نہیں ہے تو اس کے واضح طور پر معنی یہ ہیں کہ ایمان کی دولت مکمل طور پر حاصل نہیں ہوئی۔ پھر جب امام بخاری یہ فرماتے ہیں کہ ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے تو یہ کمی بیشی اس مفہوم میں نہیں ہوتی جس میں امام ابوحنیفہ کمی بیشی نہ ہونے کے قائل ہیں، بلکہ یہ کمی بیشی شدت میں، کیفیت میں، گہرائی میں ہوتی ہے۔ ایمان میں شدت بھی پیدا ہوتی ہے، ایمان کبھی کمزور ہوتا ہے، بعض لوگوں کا ایمان انتہائی قوی اور پختہ ہوتا ہے، بعض کا ایمان کمزور ہوتا ہے۔ پھر جیسے جیسے انسان اعمال صالحہ کا پابند ہوتا جاتا ہے، جیسے جیسے خشیت الٰہی کی کیفیت پختہ ہوتی جاتی ہے ایمان میں شدت اور پختگی پیدا ہوتی جاتی ہے۔ یہ ایک مشاہدہ ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مؤقف بالکل درست ہے کہ ایمان کامل کی کیفیت میں شدت اور قوت میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے۔

دوسری طرف امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے ایمان کے معاملے کو خالص قانونی اور فقہی نقطہ نظر سے دیکھا۔ امام صاحب کی قانونی دقت نظر کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا۔ انسانی تاریخ کے اگر وہ سب سے بڑے قانونی دماغ نہیں تھے تو چند عظیم ترین قانونی دماغوں میں ان کا شمار یقیناً ہوتا ہے۔ وہ ہر معاملے کو خالص قانون اور فقہ کے میزان میں دیکھتے اور تولتے تھے۔ انہوں نے سوال یہ اٹھایا کہ ایمان کی حقیقت یا ایمان کا سب سے کم درجہ کیا ہے جو ایمان کے لئے لازمی اور ناگزیر ہے، وہ نہ ہو تو ایمان موجود نہیں ہوگا، اتنا درجہ موجود ہو تو ایمان موجود ہوگا۔ اس نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو امام صاحب کی رائے بالکل مبنی بر صداقت اور مبنی برحقیقت ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں شامل نہیں ہیں۔ اگر ایک شخص آج اسلام قبول کر لے، دل سے تصدیق کر

لے، یا زبان سے اقرار کر لے اور یہ واقعہ صبح آٹھ بجے پیش آئے اور کسی اتفاق کے نتیجے یا اللہ کی مشیت کے مطابق ظہر کی نماز سے پہلے پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو کیا اس شخص کو مومن قرار دیا جائے گا؟ اس شخص نے کوئی عمل نہیں کیا، کوئی نماز نہیں پڑھی کوئی روزہ نہیں رکھا تو کیا یہ مؤمن کامل نہیں تھا، یقیناً یہ مؤمن کامل تھا۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ امام ابوحنیفہ کا یہ مؤقف کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں شامل نہیں ہیں بالکل درست ہے۔ اس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں۔

پھر ایسے بہت سے مسلمان ہیں جو عمل میں انتہائی کمزور ہیں، جو اعمال صالحہ کی بجا آوری میں انتہائی سستی کا مظاہرہ کرتے ہیں، لیکن احادیث میں یا قرآن حکیم میں ان کو مؤمن کے لقب سے یاد کیا گیا ہے۔ قرآن کریم کی درجنوں آیات ہیں جن میں ایک گنہگار صاحب ایمان کو مؤمن کے لقب سے یاد کیا گیا ہے۔ اگر اعمال کا فقدان ایمان کے منافی ہوتا تو ایسے لوگوں کو مؤمن کے لقب سے یاد نہ کیا جاتا۔ اسی طرح سے جب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوسکتی تو ان کی مراد ایمان کی کیفیت یا شدت میں کمی بیشی نہیں ہوتی، بلکہ ان کی مراد حقیقت ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ کیا ایمان کی جو حقیقت یا دائرہ ہے، قانونی اعتبار سے جو ایمان کی حدود ہیں اس میں کمی ہوسکتی ہے؟ بالکل نہیں ہوسکتی۔ جن چیزوں پر ایمان لانا لازمی ہے اس میں ایک شوشے کی کمی ہوگی تو ایمان مکمل نہیں ہوگا، اس میں اضافہ بھی نہیں ہوسکتا۔ جس چیز پر ایمان لانے کا شریعت نے مطالبہ نہیں کیا اس کو آدمی ایمان کی حقیقت میں داخل کرے گا تو شریعت میں اضافے کا مرتکب ہوگا جو قابل قبول نہیں ہے۔ اس لیے اس اعتبار سے نہ ایمان میں کمی ہوسکتی ہے نہ زیادتی ہوسکتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب ہے۔ اعمال ایمان کی اصل حقیقت میں شامل نہیں ہیں، لیکن ایمان کی تکمیل کے لیے لازمی ہیں۔ ایمان کا لازمی تقاضا یہ ہے کہ عمل صالح کی شکل میں اس کا نتیجہ ظاہر ہو۔ ایمان کی کم سے کم قانونی حقیقت اور کم سے کم قانونی تقاضا وہ ہے جو مسلمان ہونے کے لیے ناگزیر ہے۔ اس میں نہ کمی ہوسکتی ہے نہ اضافہ ہوسکتا ہے۔ ائمہ احناف کے اس مؤقف پر محدثین کے حلقوں میں بارہا تنقید ہوئی، خود امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب صحیح بخاری میں اس طرف اشارے موجود ہیں، لیکن اگر اس

وضاحت کو پیش نظر رکھا جائے جو پیش کی گئی تو دونوں موقفوں میں کوئی تعارض نہیں رہتا اور دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

ایک اور سوال یہ پیدا ہوا کہ کیا ایمان اور اسلام دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ قرآن حکیم کی بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور اسلام ایک ہی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں۔ سورہ ذاریات میں ایک جگہ جہاں ستائیسواں پارہ شروع ہوتا ہے وہاں مومنین اور مسلمین کے الفاظ ایک ہی مفہوم میں استعمال ہوئے ہیں۔ اس کی بنیاد پر بعض اہل علم کا اصرار ہے کہ ایمان اور اسلام دونوں کے مفہوم ایک ہیں۔ قرآن حکیم میں ایک دوسرے سیاق وسباق میں سورہ حجرات میں ایمان اور اسلام دو الگ الگ مفہوم میں بیان ہوئے ہیں۔ اعراب اور بدوؤں کا ذکر کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے کہ یہ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے، قرآن کریم میں بتایا گیا، رسول اللہ ﷺ سے ارشاد فرمایا گیا کہ آپ انہیں کہہ دیجیے کہ تم اسلام لے آئے، لیکن ابھی تک ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اس آیت مبارکہ کی بنیاد پر بعض اہل علم کا خیال ہے کہ ایمان سے مراد دل کی گہرائیوں سے سچائی اور حقیقت کی تصدیق کرنا اور اسلام کے عقائد کا دل سے اعتراف کرنا اور پھر زبان سے اس کا اقرار کرنا۔ اسلام سے مراد ہے ظاہری طور پر اسلام کے احکام کے سامنے سرتسلیم خم کر دینا، چاہے حقیقت میں دلی تصدیق موجود ہو یا نہ ہو۔ اس اعتبار سے یہ دونوں الگ الگ اصطلاحات ہیں، یہ بات میں پہلے بھی کئی دفعہ عرض کر چکا ہوں کہ لا مشاحة في الاصطلاح اصطلاح میں کوئی اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ ہر صاحب علم کو اختیار ہے کہ اپنی اصطلاح وضع کرے اور اپنائے۔ اگر قرآن کریم میں یہ دونوں الفاظ ان دونوں مفہوموں میں استعمال ہوئے ہیں تو اس بات کی یقیناً گنجائش موجود ہے کہ ان دونوں اصطلاحات کو دو مختلف مفہوموں میں استعمال کیا جا سکے۔ اس لیے جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب ہے، ان کا موقف مبنی برحق ہے اور اس موقف کو قرآن مجید اور سنت کے خلاف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان کی دو بنیادی قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے مقابلے میں کفر کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ ایمان اور کفر، ایمان کی یہ وہ قسم ہے جس پر دنیاوی احکام کا دارومدار ہے، جو شخص اس قسم کے ایمان کا دعویٰ کرے اور اس کے کسی قول وفعل سے اس کی تردید نہ ہو تو اس کو دنیاوی معاملات کے اعتبار

سے مؤمن قرار دیا جائے گا۔ اس کا جان و مال محفوظ ہوگا، شریعت کے ظاہری احکام اس پر جاری ہوں گے، اسلامی ریاست کے شہری کے طور پر اس کو وہ تمام حقوق اور مراعات حاصل ہوں گی جو مسلمانوں کو حاصل ہوتی ہیں۔

ایمان کا دوسرا مفہوم وہ ہے جو نفاق کے مقابلے میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ مفہوم وہ ہے جس پر آخرت کے احکام کا دارومدار ہے، اگر ایمان حقیقی ہے اور دل کی گہرائیوں سے نکلا ہے تو آخرت میں نجات حاصل ہوگی، اللہ تعالیٰ وہ درجات عطا فرمائے گا جو اہل ایمان کے لیے خاص ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کمی بیشی بھی ہوتی ہے، جس کی شدت میں اضافہ بھی ہوتا ہے، جس کی قوت میں کمی بھی آسکتی ہے، اضافہ بھی ہوتا ہے۔

جہاں تک ایمان کے متعلقات کا تعلق ہے ان میں کچھ تو وہ ہیں جو ارکان اسلام ہیں۔ چار ارکان، اسلام ہی کے ارکان ہیں، کچھ بقیہ شعبے ہیں جو دوسرے احکام سے عبارت ہیں۔ اسی طرح سے دلی تصدیق کے لیے بھی ایمان کا لفظ استعمال ہوتا ہے، بلکہ اردو اور دوسری زبانوں میں بھی ایمان کا لفظ تصدیق قلبی اور ایقان کے مفہوم میں عام استعمال ہوتا ہے۔ اس دلی اطمینان اور سکون کے لیے بھی ایمان کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے جو ایک صاحب ایمان کو حقیقی ایمان کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ ایمان کے ان چاروں مفاہیم کو سامنے رکھتے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت اور اس کی شرائط کے بارے میں ائمہ اسلام کے درمیان کوئی حقیقی اختلاف موجود نہیں ہے۔ اور جو اختلاف بظاہر علم کلام کے مباحث میں نظر آتا ہے، وہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

ایمانیات کے مسائل پر گفتگو کی جائے تو سب سے پہلا مسئلہ ذات باری تعالیٰ کے وجود، خالق کائنات کے وجود اور مخلوقات سے اس کے تعلق کی نوعیت کا معاملہ ہے۔ ائمہ اسلام جب خالق کائنات کے وجود کے مسئلے سے بحث کرتے ہیں تو وہ دنیا کے حادث ہونے کے معاملے پر بھی بحث کرتے ہیں۔ دنیا کے حادث ہونے، یعنی حدوث عالم کا مفہوم یہ ہے کہ پوری کائنات جو نظر آرہی ہے اللہ تعالیٰ کے علاوہ جو مخلوقات دنیا میں موجود ہیں یا ماضی میں موجود رہی ہیں یا آئندہ موجود ہوں گی، یہ سب حادث ہیں، یعنی وہ پہلے موجود نہیں تھیں، بعد میں وجود میں آئی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ہی درحقیقت قدیم ہے، باقی جو کچھ ہے وہ بعد میں ظاہر ہوا ہے۔

امام الحرمین امام عبدالملک الجوینی جو اپنے زمانے کے صف اول کے متکلمین اور صف اول کے فقہاء میں سے ہیں، بلکہ فقہ شافعی کے مدون دوم شمار ہوتے ہیں۔ امام شافعی کے بعد فقہ شافعی کی تاریخ میں بہت بڑا درجہ امام الحرمین کا ہے۔ انھوں نے ان دونوں اصولوں پر ایمان لانا ہر عاقل بالغ کا فرض قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر عاقل بالغ پر جو چیز سب سے پہلے فرض ہوتی ہے، وہ یہ کہ سب سے پہلے غور وخوض سے، کائنات کے شواہد اور عقلی دلائل سے اللہ کے وجود پر ایمان لائے، اس کے بعد کائنات کے حادث ہونے کا یقین اس کو حاصل ہو۔

علمائے اسلام نے بالعموم اور علمائے کلام بالخصوص وجود باری تعالیٰ کے عقلی دلائل کے معاملے سے بے حد دلچسپی لی ہے۔ وجود باری کے عقلی دلائل کا معاملہ زمانہ قدیم سے فلاسفہ اور مذہبی مفکرین کی دلچسپی کا موضوع رہا ہے۔ مسلمان مفکرین سے بھی پہلے بہت سے دوسرے مذاہب کے مفکرین نے، عیسائی متکلمین نے، یہودی علمائے عقائد نے اور دوسری اقوام کے اہل علم نے وجود باری کے عقلی دلائل سے بحث کی ہے۔ متکلمین اسلام نے عام طور پر دو دلیلیں کثرت سے بیان کی ہیں اور علم کلام کی کتابوں میں بہت اہتمام سے ان دونوں دلیلوں پر بحث ہوتی ہے۔ ایک دلیل، دلیل جوہر فرد کہلاتی ہے اور دوسری دلیل، دلیلِ ممکن وواجب کے نام سے یاد کی جاتی ہے۔ متکلمین اسلام نے ان دونوں دلائل پر تفصیل سے کلام کیا ہے اور کوشش کی ہے کہ ان کے زمانے میں جو عقلی دلائل مروج تھے، یونانی منطق وفلسفے کی رو سے جو اسلوب رائج تھا اس سے کام لے کر وجود باری کو ثابت کیا جائے اور یوں اسلامی عقیدے کو منطقی استدلال سے مزید ذہن نشین کرایا جائے۔

لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ بقول علامہ اقبال یہ تمام نکتے ایک ذہنی عیاشی کا تو سامان مہیا کر سکتے ہیں، لیکن ان سے ضعف یقین کا علاج نہیں ہوسکتا۔ یہ عجیب وغریب نکتے یا یہ عقلی مباحث یا منطقی اور عقلی استدلال انسان کے اندر جوش یقین پیدا نہیں کر سکتے۔ قرآن مجید سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر سلیم الطبع انسان میں ایک فطری داعیے کے طور پر یہ بات موجود ہے کہ وہ خالق کائنات پر ایمان رکھتا ہو۔ خالق کائنات پر ایمان چونکہ فطرت سلیمہ میں ودیعت کیا ہوا ہے، اس لیے فطرت سلیمہ پر اگر کوئی پردہ پڑ جائے تو اس پردے کو اٹھانے کی لیے معمولی سی کاوش کی ضرورت پڑتی ہے۔ معمولی توجہ سے ان شواہد کو انسان کے ذہن نشین کرایا جا سکتا ہے جو اس

پردے کو اٹھانے میں مدد دیں۔ قرآن حکیم کا یہی اسلوب ہے۔ قرآن کریم نے جن دلائل سے کام لیا ہے وہ یقیناً منطقی دلائل بھی ہیں، وہ یقیناً عقلی دلائل بھی ہیں، لیکن ان کا انداز کسی فنی اور فلسفیانہ استدلال کا نہیں ہے بلکہ ان کا انداز ایک ایسے استدلال کا ہے جس کو ایک عام آدمی بھی سمجھ سکے، اس میں برہان خطابی کا استعمال بھی ہے اور برہان اور دلیل کی بقیہ قسموں کا استعمال بھی ہے۔ لیکن ان سب میں الفاظ اس طرح کے استعمال کیے گئے، انداز اور اسلوب ایسا اپنایا گیا ہے کہ غزالیؒ اور رازیؒ کے درجے کے فلاسفہ سے لے کر عام انسانوں تک ہر شخص اپنی سطح کے مطابق ان دلائل کو سمجھ سکتا ہے۔

معرفت الٰہی سے کیا مراد ہے؟ معرفت الٰہی میں کیا کیا چیزیں شامل ہیں، اس کی وضاحت بھی متکلمین اسلام نے کی ہے معرفت الٰہی میں سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کی وحدت اور وحدانیت، پھر اللہ تعالیٰ کی وہ بنیادی صفات جو وحدانیت کا لازمی تقاضا ہیں اور جن تک ہر انسان معمولی غور فکر سے پہنچ سکتا ہے۔ ان پر ایمان بھی ذات الٰہی پر ایمان کا لازمی تقاضا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا عالم ہونا، ہر چیز کا علم رکھنا، اس کا قادر ہونا، نفع و نقصان کا مالک ہونا، ہر چیز کا اس کے قبضہ قدرت میں ہونا وغیرہ وغیرہ۔ یہ وہ صفات ہیں جو ذات باری پر ایمان کا لازمی تقاضا ہیں۔ یہ بات نہ صرف متکلمین اور علمائے اصول نے لکھی ہے، بلکہ فلاسفہ اسلام نے بھی یہ بات بیان کی ہے۔

فارابی نے اپنی مشہور کتاب **آراء اهل المدينه الفاضله** میں یہ بات بیان کی ہے کہ ذات باری پر ایمان میں یہ بھی شامل ہے کہ اس کے ذاتی اسماء اور صفات پر ایمان رکھا جائے، اس کی قدرت کاملہ کا مکمل احساس ہو اور ذات باری کی حقیقت اور نوعیت کا اتنا ایمان ہو جتنا ایک عام انسان کی فہم اور ادراک میں آ سکتا ہے۔ فارابی نے اپنے فلسفیانہ اسلوب میں ذات باری کے لیے موجود اوّل کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے اور سبب اوّل کی اصطلاح بھی استعمال کی ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تمام موجودات کے لیے سبب اوّل کی حیثیت رکھتی ہے۔ وہ ہر قسم کے کمال سے متصف ہے اور ہر قسم کے نقص سے بری ہے۔ اس ذات کے علاوہ جو کچھ بھی کائنات میں موجود ہے وہ کسی نہ کسی نقص میں مبتلا ہے۔ جہاں تک موجود اوّل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کا تعلق ہے، اس کا وجود دوسرے سب وجودوں سے افضل اور قدیم

ہے۔اس لیے کہ یہ بات ممکن نہیں ہے کہ کائنات میں کوئی وجود ایسا پایا جاسکے جو ذات باری تعالیٰ کے وجود سے افضل اور اس کے وجود سے قدیم تر ہو۔فارابی نے ذات باری تعالیٰ کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اور بلاشبہ اختصار اور جامعیت کے ساتھ کہا ہے۔وہ اپنی حقیقت اور نوعیت کے اعتبار سے اس سے زیادہ مختلف نہیں ہے جو بعد میں متکلمین اسلام نے کہا۔متکلمین اسلام عام طور پر یہ بات کہتے آئے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کو بیان کرنے میں اور اس کے وصف کی تفصیل کرنے میں وہ مقولات اور الفاظ حتی الامکان استعمال نہیں کرنے چاہئیں جو انسان یا دیگر مادی مخلوقات کو بیان کرنے میں استعمال ہوتے ہیں۔

اب یہ جوہر، عرض، مادہ، جسم، جہت وغیرہ یہ سب فلسفیانہ اصطلاحات مخلوقات کو بیان کرنے میں استعمال ہوتی ہیں۔اللہ تعالیٰ زمان و مکان کا بھی خالق ہے، اللہ تعالیٰ مادہ اور صورتوں کا بھی خالق ہے، اللہ تعالیٰ تمام جوہر و اعراض کا خالق ہے۔اس لیے مخلوقات کے اسلوب کو استعمال کرتے ہوئے جب خالق کو بیان کیا جائے گا تو وہ بیان ہمیشہ نامکمل اور ناقص بیان ہوگا۔اس لیے فارابی نے دوسرے متکلمین اسلام کی طرح یہ بات واضح طور پر کہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مادہ اور جوہر کی اصطلاح میں، یا صورت اور شکل کی اصطلاح میں بیان نہیں کرنا چاہیے۔اس لئے کہ نہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس اعتبار سے مادہ ہے، نہ اس اعتبار سے جوہر اور عرض کے مقولے میں شامل ہے، جو دیگر مخلوقات اور مادیات کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔اس لیے کہ اس کا وجود، وجود کے باب میں نہ صرف انتہائی اعلیٰ اور ارفع مرتبے کا حامل ہے، بلکہ اس کا وجود انتہائی کامل اور مکمل وجود ہے۔وہ ازل سے ہے، دائم الوجود ہے، اس کی ذات بھی دائم الوجود ہے، اس کی حقیقت بھی دائم الوجود ہے، نہ اس کا کوئی سبب ہے، نہ اس کا کوئی اوّل ہے، نہ اس کا کوئی آخر ہے۔

ابونصر فارابی نے ملائکہ کو بھی بیان کرنے کی کوشش کی ہے اور ملائکہ کو بیان کرنے میں، یا ملائکہ کی فلسفیانہ تعبیر کرنے میں اس نے وہ اصطلاحات استعمال کی ہیں جو فلاسفہ کے یہاں اس زمانے میں مروج تھیں۔ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید فلسفیوں کے یہاں عقل فعال کے نام سے جو مقولہ مشہور تھا، ان کو ابونصر فارابی نے ملائکہ سے تعبیر کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ بتایا ہے کہ جن مخلوقات کو، یا کائنات کی جن قوتوں کو اسلامی اصطلاح میں ملائکہ کے نام سے یاد کیا گیا، یہ

وہی قوتیں ہیں جن کے لیے اہل یونان نے اور فلاسفہ مغرب نے عقل فعال یا اس نوعیت کی دوسری اصطلاحات استعمال کی ہیں۔

ابونصر فارابی اور دیگر متکلمین کے مباحث سے یہ بات واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ ذات الٰہی کو بیان کرنے اور اس کے بارے میں بصیرت حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ علوم فلسفیہ اور علوم طبعیہ کی اصلاحات اور مقولات سے احتراز کیا جائے، ان اصطلاحات سے بچا جائے جو مخلوقات اور مادیات کو بیان کرنے میں استعمال ہوتی ہیں۔ چنانچہ عین اور عرض، مرکب اور غیر مرکب، ھیولیٰ اور صورت۔ یہ تمام اصطلاحات مخلوقات کو بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتی ہیں۔ ان اصطلاحات کو خالق کائنات کے باب میں استعمال کرنا مناسب نہیں۔ قرآن مجید میں اشارہ فرمادیا گیا کہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس کو اللہ کے مثل کا مشابہ بھی قرار دیا جاسکے، اللہ کے مثل کا مثل بھی قرار دیا جاسکے۔ نہ اس کا کوئی مثیل ہے، نہ اس کی کوئی نظیر ہے، نہ اس کی کوئی تشبیہ ہے۔ وہ اپنی ذات میں یکتا اور منفرد ہے۔

یہی بات جو ابونصر فارابی نے لکھی وہی بات امام الحرمین نے اپنی مشہور کتاب **الارشاد** میں جو علم کلام پر ایک انتہائی اہم کتاب ہے، لکھی ہے۔ امام الحرمین نے اس عقلی اور فلسفیانہ استدلال سے جو اس زمانے میں رائج تھا اور اس زمانے کی عقلیات سے ماخوذ تھا یہ ثابت کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جوہر، عرض اور جسم وغیرہ کے خصائص اور احکام سے ماداراء اور منزہ ہے۔ ان سب خصائص کا وجود اس کی بارگاہ میں ناممکن ہے۔ ہر وہ چیز جو حادث ہو یعنی قدیم اور ازلی نہ ہو اور بعد میں پیدا ہوئی ہو وہ اللہ تعالیٰ بارگاہ میں ناممکنات میں سے ہے۔ لہٰذا واقعات وحوادث اور کسی خاص زمان ومکان سے وابستگی یہ سب امور حوادث میں سے ہیں۔ ان کو اللہ کی بارگاہ میں استعمال کرنا اللہ تعالیٰ کی اعلیٰ اور ارفع ذات کے شایان شان نہیں ہے۔

انسان کے صاحب ایمان ہونے کی لیے صرف اتنا ماننا کافی ہے کہ باری تعالیٰ کی ذات واحد اور منفرد ہے، کائنات کے ذرے ذرے اور چپے چپے کا علم رکھتی ہے، ہر چیز پر قادر ہے۔ اللہ تعالیٰ ان تمام صفات کمال، صفات جمال، اور صفات جلال سے متصف ہے جو قرآن کریم میں اور احادیث نبویہ میں بیان ہوئی ہیں۔ اللہ کے حی و قیوم ہونے کا اور علیم ہونے کا لازمی تقاضا ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ وہ سمیع بھی ہے اور بصیر بھی ہے۔ امام الحرمین نے سمع اور بصر کے

ثابت کرنے کے لیے عقلی دلائل بھی بیان کیے ہیں لیکن یہ عقلی دلائل وہ ہیں جن کی دراصل کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی توحید پر ایک مرتبہ ایمان قائم ہو جائے تو پھر بقیہ اوصاف پر خود بخود ایمان پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ اوصاف ذات باری تعالیٰ کے وجود کا لازمی تقاضا ہیں۔

ان تمام پہلوؤں میں ایمان کا اصل الاصول جس کو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اصل اصول البر قرار دیا ہے، یعنی تمام خوبیوں اور نیکیوں کی اصل اور بنیاد، وہ عقیدہ توحید ہے۔ اس لیے کہ عقیدہ توحید پر ایمان ہوگا تو وہ تمام اخلاقی اور روحانی خوبیاں حاصل کی جاسکیں گی جن کو انسان حاصل کرنا چاہتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے توحید کے چار بڑے درجات یا مراتب بیان فرمائے ہیں۔ سب سے پہلا مرتبہ تو یہ ہے کہ ذات واجب الوجود ایک ہی ہے اور وجود کی وہ نوعیت جو وجوب کے درجے کے لیے لازمی ہے، وہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات میں منحصر ہے۔ دوسرا درجہ یہ ہے وہ کائنات کی جو بڑی بڑی مخلوقات ہیں، عرش الٰہی، زمین وسماوات اور بقیہ وہ تمام مخلوقات جو انسان کے مشاہدے میں آچکی ہیں یا مشاہدے سے باہر ہیں، ان کا خالق اور مالک صرف اور صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ تمام کائنات کی تدبیر یعنی تدبیر تکوینی، جس کا ذکر کیا جا چکا ہے، یہ صرف اللہ تعالیٰ کے اختیار میں ہے۔ توحید کا چوتھا اور آخری درجہ جو شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں وہ یہ ہے کہ عبادت کا مستحق اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہے۔

یہ خلاصہ ہے ان مباحث کا جو وجود باری کے بارے میں فلاسفہ اسلام اور متکلمین اسلام نے بیان کیے ہیں۔ مشہور فلسفی اور معلم اخلاق ابن مسکویہ نے بھی الفوز الأکبر میں ان دلائل کی طرف مختصر سا اشارہ کیا ہے۔

توحید دراصل محض ایک عقیدہ نہیں ہے بلکہ علامہ اقبال کے الفاظ میں کائنات کی سب سے بڑی اور سب سے اہم اور مؤثر زندہ قوت ہے۔ ایک جگہ انہوں نے لکھا ہے کہ نبض موجودات میں پیدا حرارت اس سے ہے اور مسلم کے تخیل میں حرارت اس سے ہے۔ یعنی توحید ہی تمام مخلوقات میں حرارت اور سرگرمی کا سبب ہے اور اسلام کے جتنے افکار اور تخیلات ہیں ان سب میں اگر قوت پیدا ہوتی ہے تو عقیدہ توحید سے پیدا ہوتی ہے۔ عقیدہ توحید پر ایمان کے لیے یہ کافی ہے کہ انسان توحید کے ان چار درجات پر ایمان اور یقین رکھتا ہو۔

اللہ تعالیٰ کی مخلوقات پر غور وفکر اور تدبر سے یہ یقین اور ایمان پختہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ اسی لیے قرآن مجید میں جابجا مخلوقات پر تفکر اور تدبر کی دعوت دی گئی ہے، خالق پر تفکر وتدبر سے منع کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ خالق کے بارے میں تفکر وتدبر انسان کی استطاعت اور بس سے باہر ہے، انسان اگر اس راستے کو اختیار کرے تو بھٹکنے اور غلطی کے امکانات انتہائی قوی اور شدید ہیں۔ اس لیے احادیث میں اس سے منع کیا گیا ہے۔ توحید پر ایمان کا ایک لازمی تقاضا یہ بھی ہے کہ انسان شرک سے مجتنب رہے، شرک کے راستوں کو پہچانے اور ان تمام خیالات اور اعمال سے مکمل اجتناب کرے جن میں شرک کا شائبہ پایا جاتا ہو۔

توحید پر ایمان کے بعد اسلام کا دوسرا بڑا عقیدہ نبوت اور رسالت ہے۔ قرآن مجید سے پتا چلتا ہے کہ نبوت اور رسالت کا سلسلہ انسانیت کی تخلیق کے وقت سے ہی شروع ہو گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے جب انسانوں کو یہ ذمہ داری دے کر بھیجا تو اس بات کا بندوبست کیا کہ انسانوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت اور رہنمائی مسلسل فراہم ہوتی رہے، چنانچہ یہ رہنمائی مسلسل فراہم ہوتی رہی اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے انبیاء اور مرسلین بھیجے جاتے رہے۔ ایک مشہور حدیث میں جو کہ حضرت ابوذر غفاری نے روایت کی ہے اور متعدد محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، ارشاد ہوا ہے کہ انبیاء کی کل تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے، جن میں وہ حضرات جن کو رسالت کے منصب پر فائم کیا گیا وہ تین سو تیرہ کی تعداد میں تھے۔

ائمہ اسلام نے نبوت کی حقیقت، مقام ومرتبہ اور انبیاء علیہم السلام کے فرائض اور ذمہ داریوں پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ گفتگو مفسرین نے بھی کی ہے، وہ قرآن کریم کی ان آیات کی تفسیر میں جہاں نبوت اور انبیاء علیہم السلام کا ذکر ہے، مقام نبوت اور منصب نبوت کو تفصیل سے بیان کرتے ہیں۔ اسی طرح سے شارحین حدیث نے اور علمائے اصول نے بھی کسی حد تک منصب نبوت پر گفتگو کی ہے۔ اس موضوع پر زیادہ مفصل گفتگو یا تو متکلمین کے یہاں ملتی ہے یا پھر اکابر صوفیاء کے یہاں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی اور ان جیسے دوسرے اکابر کے یہاں نبوت، منصب نبوت اور مقام نبوت پر انتہائی عالمانہ اور فاضلانہ گفتگو ملتی ہے۔

جہاں تک نبوت کے بنیادی تصور کا تعلق ہے، یہ تصور بڑی حد تک مسلمانوں، یہودیوں

اور ایک حد تک عیسائیوں کے بعض طبقات میں مشترک ہے۔ یعنی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کی ہدایت کا بندوبست ہو، بعض منتخب اور چیدہ انسانوں پر اللہ کی طرف سے رہنمائی نازل ہو، وہ رہنمائی قطعی اور یقینی ہو اور انسانوں کے لیے واجب التعمیل ہو، یہ تصور ان تینوں اقوام اور کسی حد تک بعض دوسری اقوام میں موجود رہا ہے۔ لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ ان تینوں اقوام کے درمیان، بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں اسلام اور مغرب کے درمیان سب سے اہم اور سب سے متنازعہ مسئلہ نبوت اور رسالت محمدی کا ہے۔ یہ محض کوئی مذہبی یا Theology کا ایشو نہیں ہے، بلکہ دراصل یہ ایک تہذیبی مسئلہ ہے۔ یہ محض وقتی مفادات کا ٹکراؤ نہیں ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اگر نبوت محمدی پر ایمان کے مسئلے کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ان کے لامذہبی نظام میں شدید دراڑیں پڑ جانے کا خطرہ ہے۔ دور جدید کا پورا لامذہبی اور سیکولر نظام درہم برہم ہو جاتا ہے، اگر نبوت محمدی پر ایمان کو لازمی تسلیم کر لیا جائے اور شریعت محمدی کو واجب التعمیل نظام تسلیم کر لیا جائے۔ اس لیے نبوت محمدی سے ان کا اختلاف محض مفادات کا ٹکراؤ نہیں ہے۔ صلیبی جنگوں میں تو کوئی مفادات کا ٹکراؤ نہیں تھا۔ صلیبی جنگوں میں عالمی اقتدار کا کوئی مسئلہ نہیں تھا۔ صلیبی جنگوں میں اگر کوئی بنیادی اختلاف تھا تو وہ صرف نبوت محمدی اور رسالت محمدی پر ایمان کا مسئلہ تھا۔ اس لیے یہ بنیادی طور پر ایک ایسا اختلاف ہے جس کو ہم پیراڈائم کا اختلاف کہہ سکتے ہیں۔

پیراڈائم کا اختلاف ہی دراصل وہ اساسی اختلاف ہے جو دو مختلف تہذیبوں کے درمیان ہو سکتا ہے۔ نبوت محمدی پر جو اعتراضات اہل مغرب کی طرف سے آج کیے جا رہے ہیں، یہ کوئی نئے نہیں ہیں۔ یہ اعتراضات نزول قرآن کے موقع پر کفار مکہ کی طرف سے، کفار عرب کی طرف سے اور اس زمانے میں مسلمانوں کے معاصر یہودیوں کی طرف سے بھی کیے گئے تھے۔ یہ بات کہ قرآن مجید پرانے قصے کہانیوں کا ایک مجموعہ ہے جو ادھر ادھر سے جمع کر کے بیان کر دیے گئے ہیں۔ یہ بات پہلے بھی کہی گئی تھی۔ یہ بات کہ تدوین قرآن میں فلاں فلاں کا ہاتھ ہے اور فلاں فلاں مصادر اور مآخذ سے قرآن کے مضامین اخذ کیے گئے ہیں۔ یہ بات بھی قرآن کریم میں بیان ہوئی ہے۔ وَاَعَانَهٗ عَلَيْهِ قَوْمٌ اٰخَرُوْنَ کسی متعین پادری کا نام لے کر کہنا کہ فلاں پادری نے فلاں موقع پر یہ مضامین حضور ﷺ کو سکھا دیے تھے۔ یہ بات بھی اس

زمانے میں کہی گئی۔ اِنَّمَا یُعَلِّمُهٗ بَشَر فلاں انسان ان کو سکھاتا ہے۔ پھر رسول اللہ ﷺ کے بارے میں نعوذ باللہ ایسے الزمات اور اعتراضات جن کا براہ راست حملہ آپ کی نیت اور عزائم پر ہو، یہ بھی کوئی نئی بات نہیں ہے۔ غزوات کے محرکات، بنو قریظہ کے ساتھ معاملہ، ام المومنین حضرت زینبؓ کے ساتھ نکاح کا معاملہ، مکہ مکرمہ میں خالص دینی دعوت اور مدینہ منورہ میں ریاست کے قیام کی بات اور اس پر اعتراضات۔ یہ سب وہ اعتراضات وشبہات ہیں جو روز اول سے کیے جا رہے ہیں۔ مستشرقین نے کوئی نئی بات دریافت نہیں کی ہے، جو نئی باتیں مستشرقین بیان کرتے ہیں یا نئے اعتراضات پیش کرتے ہیں یہ وہ اتنے کمزور اور بے بنیاد ہوتے ہیں کہ جن کا جواب دینے کی شاید ضرورت نہ ہو، لیکن پھر بھی ان کا جواب سینکڑوں بلکہ ہزاروں مرتبہ دیا جا چکا ہے۔ مستشرقین کی طرف سے ان بے سروپا باتوں کو مسلسل دہرایا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اپنے دعوی کے برعکس وہ حق یا تحقیق کے نتائج کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

اب کچھ عرصے سے بعض مستشرقین نے یہ کہنا شروع کیا ہے کہ دراصل رسول اللہ ﷺ کے دل میں عربوں کی اصلاح کا جذبہ پیدا ہوا اور آپ نعوذ باللہ ایک عرب قومیت قائم فرمانا چاہتے تھے۔ یہ بات بھی اتنی ہی بے بنیاد ہے جتنی بے بنیاد بقیہ باتیں ہیں۔ دراصل اس ساری تگ ودو کا سبب ایک پردہ ہے جو تعصب یا کسی اور سبب سے انسانوں کی عقل پر پڑ جاتا ہے۔ اور ایک مرتبہ وہ پڑ جائے تو پھر بہت سے واضح حقائق کو دیکھنا ور سمجھنا لوگوں کے لیے مشکل ہو جاتا ہے۔

کیا نبوت کا کوئی عقلی ثبوت دیا جا سکتا ہے؟ کیا نبوت محمدی علیہ السلام کو خالص عقلی دلائل سے ثابت کیا جا سکتا ہے؟ یہ مسئلہ بھی روز اول سے متکلمین اسلام کے حلقوں میں زیر بحث رہا ہے۔ دراصل عقلی ثبوت کی اصطلاح بھی بہت متنازعہ ہے اور مختلف مفہوم رکھتی ہے۔ ایک صاحب ایمان، صاحب فطرت سلیمہ جب عقلی ثبوت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے تو اس کا مفہوم اور ہوتا ہے، لیکن جب ایک لامذہب مادہ پرست عقلی ثبوت کی اصطلاح استعمال کرتا ہے تو اس کا مفہوم اور ہوتا ہے۔ ائمہ اسلام میں سے متعدد حضرات مثلاً مولانا روم نے جا بجا نبوت محمدی کے عقیدہ کو عقلی اور ذہنی انداز سے اپنے قارئین کے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔

ان حضرات نے قرآن پاک کے اسلوب استدلال کو آگے بڑھاتے ہوئے نبوت محمدیہ کے ثبوت کے لیے برہانی، خطابی، استدلالی ہر قسم کے اسالیب سے کام لیا ہے۔

عقیدہ کی یہی تین بڑی بڑی بنیادیں ہیں جن پر عقائد وایمانیات کی پوری عمارت قائم ہے۔ انہی بنیادوں اور ان سے متعلقہ دیگر امور کی عقلی اور استدلالی تشریح ہی علم کلام کا بنیادی مقصود ہے۔ آئندہ گفتگو میں علم کلام کا ایک سرسری تعارف اور عمومی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

☆

دسواں خطبہ

علم کلام: عقیدہ وایمانیات کی علمی تشریح وتدوین

ایک عمومی تعارف

آج کی گفتگو کا عنوان ''علم کلام: عقیدہ وایمانیات کی علمی تشریح وتدوین'' ہے۔ اس موضوع، یعنی عقیدہ وایمانیات پر ایک عمومی گفتگو اس سے قبل پیش کی جا چکی ہے، اس گفتگو میں عرض کیا گیا تھا کہ عقیدہ وایمان نظام شریعت کی اولین اور سب سے پہلی اساس ہے۔ عقیدہ اور ایمانیات کے مضامین اس عمارت کے لیے جس کو ہم شریعت کے نام سے یاد کرتے ہیں، بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ بنیاد جس کی اساسات اور اصول وضوابط قرآن پاک میں موجود ہیں، جس کی وضاحت وتشریح احادیث نبوی میں کی گئی ہے اور جس پر صحابہ کرام کے زمانے سے اہل علم اور اہل دانش غور کرتے چلے آرہے ہیں، اسلام کے پورے نظام میں بنیاد اور شریعت کے جسم میں ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے۔ ان قواعد اور اصول وضوابط اور ان سے متعلقہ مسائل کو جب علمی انداز سے مرتب کیا گیا اور فنی نقطہ نظر سے دلائل کے ساتھ ان امور کو پیش کیا گیا تو اس کاوش کے نتائج نے علم کلام کا نام اختیار کیا۔ جلد ہی اس علم کو اسلامی علوم وفنون میں ایک بنیادی مقام اور اہم حیثیت حاصل ہوئی۔

قبل ازیں یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ جس کو ہم اسلامی اصطلاح میں عقیدہ کہتے ہیں وہ مغربی زبانوں کے dogma سے مختلف چیز ہے۔ عقیدہ کو dogma قرار دینا یا کوئی ایسا مفروضہ سمجھنا کہ جس کی بنیاد کسی عقلی استدلال پر نہ ہو، درست نہیں ہے۔ ڈوگما دراصل یونانی زبان کا لفظ ہے جو ابتداء کسی بااختیار حاکم کے فیصلوں کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ رومن ایمپائر کے زمانہ میں مجلس شیوخ کے فیصلوں کو بھی ڈوگما کہا جاتا تھا۔ یہ اصطلاح یہودیت اور عیسائیت

میں بھی استعمال ہوئی ہے۔ عموماً مذہبی مقتدرہ کے فیصلوں کو ڈوگما کہا جاتا تھا۔ ان مذاہب میں ڈوگما سے مراد مذہب کے وہ قواعد ہیں جن کو کسی عقلی بنیاد کے بغیر محض اصول موضوعہ کے طور پر مان لیا جائے اور جس میں ایک تحکمانہ انداز شامل ہو، اور جیسا کہ بعض مغربی ماہرین نے لکھا ہے، جس کو ایک arbitrary اور ایک derogative انداز میں (یہ دونوں اس کے بنیادی عناصر ہیں) لوگوں سے منوایا جائے۔ عقیدہ ایسی کوئی چیز نہیں ہے۔ نہ اس میں تحکم پایا جاتا ہے اور نہ اس کا انداز تخفیف وانحراف کا ہے۔

دنیا کے مختلف مذاہب میں چونکہ اپنے مذہبی عقائد کی علمی تعبیر وتشریح کی روایت موجود ہے، اس لیے مختلف مذاہب میں کلام سے ملتے جلتے علوم مختلف ناموں سے موجود ہیں۔ اور جب اسلامی علم کلام کی بات آتی ہے تو دوسرے مذاہب کی مماثل اصطلاحات بلا تامل استعمال کر لی جاتی ہیں۔ چنانچہ dogma یا scholasticism یا theology یا اس طرح کی دوسری اصطلاحات کثرت سے علم کلام کے سیاق وسباق میں مغربی تحریروں میں استعمال ہوتی ہیں۔ یہ اصطلاحات جزوی طور پر تو علم کلام کے مندرجات اور خصائص کی ترجمان ہو سکتی ہیں، لیکن ان اصطلاحات کو مکمل طور پر علم کلام کا مترادف قرار دینا مشکل ہے۔

علم کلام اسلامی فکر کا ایک انتہائی بنیادی اور اہم مضمون ہے۔ جس چیز کو ہم فکر اسلامی کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں وہ ایک جامع اور عمومی اصطلاح ہے۔ اس میں خالص مذہبی فکر بھی شامل ہے، اس میں مسلمانوں کا فلسفیانہ فکر بھی شامل ہے، فکر اجتماعی بھی شامل ہے اور سیاسی فکر بھی شامل ہے۔ جن حضرات نے فکر اسلامی کی تاریخ لکھی ہے یا اس پر غور کیا ہے ان میں سے بعض بالغ نظر حضرات کا کہنا ہے کہ فکر اسلامی کے سب سے نمایاں اور سب سے قابل ذکر میدان دو ہیں: ایک مسلمانوں کا اصول فقہ اور دوسرا علم کلام۔ ان دونوں میدانوں میں مسلمانوں کی منہاجیات کا اور اس منہاجیات کی اصالت یعنی originality کا سب سے زیادہ اظہار ہوتا ہے۔ دنیائے عرب کے مشہور مفکر اور عالم ڈاکٹر علی سامی نشار نے اپنی فاضلانہ کتاب لنشاۃ الفکر الفلسفی فی الاسلام میں اس پہلو پر بہت وضاحت سے گفتگو کی ہے۔ اسلامی فکر میں کیا کیا جدتیں ہیں؟ اسلامی فکر نے انسانی تہذیب کو کیا عمومی فکر دی؟ اس کا سب زیادہ پختہ، جامع، بہترین اور مکمل نمونہ ہمیں یا اصول فقہ میں ملتا ہے، یا پھر علم کلام میں۔

یہی وجہ ہے کہ علم کلام اور اصول فقہ میں کئی مضامین مشترک ہیں۔ کلام اور اصول میں نہ صرف مضامین کا اشتراک ہے، بلکہ بہت سے ایسے حضرات جنہوں نے علم کلام میں اپنی ترکتازیوں کو دنیا کے علمی حلقوں میں منوایا ہے، وہی حضرات ہیں جنہوں نے اصول فقہ میں بھی بڑا نمایاں کام کیا ہے۔ اسی طرح سے اصول فقہ کے جید ترین علماء وہ ہیں جو علم کلام کے بھی جید ترین علماء ہیں۔ ان اسباب کی بناء پر ان دونوں میں بعض مشترک مضامین اور سوالات بھی پیدا ہوئے۔

آج مغربی دنیا meta-jurisprudence یعنی ماورائے اصول قانون کی اصطلاح سے مانوس ہے، جس سے مراد وہ مابعد الطبیعی سوالات ہیں جن کی بنیاد پر اصول قانون کے مسائل مرتب ہوتے ہیں۔ اگر meta-jurisprudence کے نام سے کوئی علم وجود رکھتا ہے اور واقعتاً jurisprudence کی کوئی مابعد الطبیعی اساس ہے تو پھر meta-jurisprudence کی تاسیس کا شرف متکلمین اسلام کو حاصل ہے۔ متکلمین اسلام نے وہ سوالات اٹھائے جو آگے چل کر علم کلام اور اصول فقہ دونوں کی بنیاد بنے۔ ان سوالات میں سب سے بنیادی سوال یہ تھا کہ کسی چیز کے اچھا یا برا ہونے کا آخری معیار کیا ہے؟ کسی چیز کو کس بنیاد پر اچھا قرار دیا جائے اور کس بنیاد پر برا قرار دیا جائے؟ بالفاظ دیگر حسن وقبح کا حتمی معیار اور آخری کسوٹی کیا ہے؟ حسن وقبح عقلی ہیں یا شرعی؟ یہ خلاصہ ہے اس سوال کا جو متکلمین اسلام نے بھی اٹھایا، اور تقریباً تمام قابل ذکر علماء اصول نے بھی اٹھایا۔ یہ ایک فلسفیانہ سوال بھی ہے، یہ ایک متکلمانہ سوال بھی ہے اور یہ اصول قانون اور اصول فقہ کا سوال بھی ہے۔ اس سوال کے جواب میں جو بحثیں علماء اصول مثلاً امام رازی، امام غزالی، علامہ آمدی، امام الحرمین اور ان کے درجہ کے دوسرے اکابر اصول وکلام نے کی ہیں وہ اسلامی فکر کا ایک نہایت نمایاں اور درخشاں باب ہے۔

جس طرح علم کلام بیک وقت علوم نقلیہ اور علوم عقلیہ کے خصائص کا جامع ہے اسی طرح علم اصول فقہ بھی علوم عقلیہ اور علوم نقلیہ دونوں کے خصائص کا جامع ہے۔ اصول فقہ کا کوئی طالب علم یہ نہیں کہہ سکتا کہ اصول فقہ میں کچھ مسائل یا احکام ایسے بھی ہیں جو اسلام کی منصوص تعلیمات سے مکمل طور پر ہم آہنگ اور ان سے ماخوذ نہیں ہیں۔ اسی طرح جس جس دور میں اصول فقہ کی جو کتاب مرتب ہوئی، خاص طور پر نمائندہ کتابیں ان کے بارہ میں اس زمانے کا

کوئی بڑے سے بڑا ماہر عقلیات یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ رائج الوقت معیار عقلیات کی رو سے اصول فقہ کا فلاں نقطہ نظر عقلیات کے ماہرین کے لیے قابل قبول نہیں ہے۔ امام غزالی کی المستصفیٰ ہو یا امام رازی کی المحصول، یا پھر دیگر جید اکابر علماء اصول کی کتابیں ہوں، ان سب کتابوں میں یہ دونوں امتیازی اوصاف اور ان دونوں میدانوں کے تقاضے بدرجہ اتم موجود ہیں۔

یہی بات جو اصول فقہ کے بارے میں کہی جاسکتی ہے وہ علم کلام کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے کہ جہاں علم کلام ایک خالص منقول علم ہے، اس اعتبار سے کہ قرآن پاک اور سنت رسولﷺ کی منقولات پر مبنی ہے، وہاں وہ ایک خالص عقلی علم بھی ہے کہ متکلمین اسلام نے عقلی استدلال کی بنیاد اور رائج الوقت معیارات کے لحاظ سے جو اعلیٰ ترین عقلی استدلالات اور فکری معیارات تھے ان کی بنیاد پر اس علم کو مرتب کیا اور دونوں کے تقاضوں کو بیک وقت نبھانے کی انتہائی کامیاب کوشش کی۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ مغربی فضلاء میں بہت سے حضرات نے اصول فقہ اور علم کلام کے اس امتیازی وصف کا زیادہ نوٹس نہیں لیا۔ اس پہلو سے علم کلام کا جائزہ چند ہی مغربی اہل علم نے لیا ہے۔ جنہوں نے غیر جانبداری سے اس وصف کا نوٹس لیا ہے انہوں نے بہت سنجیدگی سے اور پوری ذمہ داری سے یہ بات تسلیم کی ہے جو میں نے عرض کی۔ تاہم دنیائے استشراق میں ایسے افراد کی بھی کمی نہیں جنہوں نے اس اہم بات کو نظر انداز کر دیا اور علم کلام کو ایک defensive apologetics یا defense apologia کے نام سے یاد کیا۔ ایک مغربی فاضل نے علم کلام کو discurisive and apologia reasoned کے نام سے یاد کیا۔ معذرت خواہی یا apology کا لفظ ان میں سے بہت سے حضرات میں مشترک ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اگر متکلمین اسلام کی شروع کی تحریریں دیکھی جائیں، خالص متکلمین کی، تو ان میں ذرہ برابر معذرت خواہی کا یا دفاعی انداز کا شائبہ بھی نہیں پایا جاتا۔ دفاعی انداز ابن سینا، فارابی، ابن رشد اور چند دیگر فلاسفہ میں تو کسی حد تک شاید پایا جاتا ہو، لیکن خالص متکلمین کے ہاں، جن کا آغاز حضرت امام ابو حنیفہؒ سے کیا جاسکتا ہے، یہ مدافعانہ انداز نہیں پایا جاتا۔ مدافعانہ انداز کا علم کلام بیسویں صدی کے اوائل اور انیسویں صدی کے اواخر میں سامنے آیا،

جس پراس گفتگو کے آخر میں چند ضروری اشارات پیش کروں گا۔

انسانی فطرت کا ایک جبلی داعیہ ہے کہ وہ حقائق کائنات کے بارے میں عقلی تفکیر سے کام لیتی ہے۔ ہرانسان اپنی عقلی سطح اور صلاحیت کے مطابق اپنے نقطۂ نظر کی عقلی توجیہ پیش کرتا ہے۔ یہ عقلی توجیہ تمام علوم اجتماعی اور علوم انسانی کا طرہ امتیاز رہا ہے۔ دنیا کی تاریخ میں ہر ذی عقل انسان نے محسوس سے لامحسوس کا، ظاہر سے خفی کا اور موجود سے غیر موجود کا پتا چلانے کی کوشش کی ہے۔ یہاں تک کہ قبل از اسلام کے عرب بدو بھی ایک سادہ انداز میں اور ایک خالص ابتدائی نوعیت کے اسلوب سے یہ کام کرتے تھے۔ ایک عربی ضرب المثل ہے البعرۃ تدل علی البعیر یعنی اونٹ کی مینگنی پڑی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں سے اونٹ گزرا ہے۔ اب یہ موجود سے غیر موجود کا پتا لگانے کی بہت ابتدائی سی مثال ہے۔

اسی طرح مذاہب اور مذہبی عقائد پر اعتراضات اور اشکالات کی مثالیں بھی قدیم زمانہ سے چلی آرہی ہیں۔ اخلاقی اصولوں پر ایرادات بھی اتنے ہی قدیم ہیں جتنے اخلاقی اصول قدیم ہیں۔ جس طرح مذاہب، اخلاقیات اور عقائد کا نظام قدیم زمانے سے چلا آرہا ہے اسی طرح ان پر اشکالات اور اعتراضات کا سلسلہ بھی زمانہ قدیم سے جاری ہے۔ قدیم سے قدیم اقوام میں اور ابتدائی سے ابتدائی تہذیبوں میں بھی فلسفیانہ سوالات اور عقلی مباحث کا سراغ ملتا ہے۔ حتیٰ کہ انتہائی primitive تہذیبوں کے بارے میں بھی اب جو چیزیں شائع ہوئی ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس طرح کے سوالات نہ صرف قدیم سے قدیم انسانی معاشروں میں موجود تھے بلکہ ان سے اعتناء کرنے والے بھی موجود تھے۔ لہٰذا یہ بات قابل حیرت نہیں ہونی چاہیے کہ مسلمانوں نے پہلے دن سے اسلام کے عقائد کی عقلی تعبیر کرنے کی کوشش کی اور اسلام کے عقائد کو ایک ایسے اسلوب میں پیش کرنا چاہا جو عقلیت زدہ یا عقلیت سے متاثر انسانوں کے لیے قابل قبول ہو۔

علم کلام ایک خالص اسلامی علم ہے، اس اعتبار سے کہ اس کی اساس قرآن پاک اور سنت رسولؐ ہے۔ یہ بات انتہائی اہم ہے کہ جس دور اور جس علاقے میں کلامی مسائل سب سے پہلے سامنے آئے وہ دور، وہ زمانہ اور وہ علاقہ ایسا تھا جو اس وقت تک دوسری تہذیبوں کے زیر اثر نہیں تھا۔ خالص مکہ مکرمہ کے ماحول میں، مدینہ منورہ کے ماحول میں، کوفہ کے ماحول میں

جو خالص اسلامی بستیاں تھیں۔ اس طرح کے عقلی مسائل اور سوالات اٹھائے گئے اور ان کے جوابات دیے گئے۔ یہ دعویٰ کہ یونانی، مزدکی اور عیسائی مفکرین کی تحریریں مسلمان علماء کو دستیاب تھیں، جن کے زیر اثر علم کلام کا آغاز ہوا، تاریخی اعتبار سے بہت کمزور اور بے بنیاد بات ہے۔ بلاشبہ مسیحی مفکرین کی تحریرین عربی میں ترجمہ ہوئیں، یہ ایک تاریخی واقعہ ہے جس سے انکار نہیں کیا جاسکتا اور ان تحریروں کے اثرات بھی بعد کے متکلمین پر محسوس ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی امر واقعہ ہے کہ علم کلام کی تاریخ کا ایک طویل عرصہ ایسا گزرا ہے جب متکلمین اسلام ان تمام اثرات سے آزاد تھے اور یہ تحریریں متکلمین اسلام کے سامنے نہیں تھیں۔

جس زمانے میں حضرت امام ابوحنیفہ یا ان کا تلامذہ کتاب الفقہ الاکبر لکھ رہے تھے اس زمانے میں کوفہ میں شاید کوئی یونانیوں کا نام بھی نہ جانتا ہو۔ اس حقیقت سے کوئی مغربی فاضل بھی اختلاف نہیں کرسکتا کہ جس زمانہ میں کتاب الفقہ الاکبر لکھی جارہی تھی اس زمانہ میں امام ابوحنیفہؒ کے سامنے یونانیوں کی کتابیں نہیں تھیں، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے تلامذہ عیسائی پادریوں کے مذہبی مباحث سے واقف نہیں تھے، ان کو مزدکیوں کے خیالات اور تصورات سے بھی کوئی آگاہی نہیں تھی، لیکن وہ کلامی نوعیت کے سوالات اٹھا رہے تھے اور ان کے جوابات مرتب کررہے تھے۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر وہ مسائل جو علم کلام کے ابتدائی دور میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں، جن سے علم کلام کا خمیر اٹھا، وہ خود حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان زیر بحث آئے۔ جیسا کہ سیدنا عبداللہ ابن عباسؓ اور خوارج کے مابین مباحثہ سے اندازہ ہوتا ہے۔ جب حضرت علیؓ کے ارشاد پر سیدنا عبداللہ بن عباسؓ خوارج سے گفتگو کرنے کے لیے جاتے ہیں تو خوارج سے گفتگو میں وہ مسائل زیر بحث آتے ہیں جو بعد میں علم کلام کے اساسی مباحث بنے۔ ظاہر ہے نہ خوارج یونانیوں کے تصورات سے واقف تھے نہ حضرت عبداللہ ابن عباس کو یونانیوں کی تحریروں تک رسائی حاصل تھی۔

اسی طرح جن محدثین نے کلامی مسائل اٹھائے ان محدثین کی رسائی یونانی یا دوسرے علوم وفنون تک ہرگز نہیں تھی۔ حتیٰ کہ تیسری صدی ہجری کے اوائل میں جب حضرت امام احمد بن حنبل خلق قرآن کے مسئلہ پر اپنا موقف مرتب فرمارہے تھے تو ان کے روبرو یونانی تصورات ہرگز نہیں تھے۔ نہ وہ یونانی اصطلاحات سے واقف تھے اور نہ قرآن وسنت کے علاوہ ان کے

سامنے کوئی اور رہنمائی تھی۔ ان چند مثالوں سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ علم کلام کی اصل بنیاد اور ابتدائی آغاز قرآن پاک اور متعلقہ احادیث نبوی کے خمیر سے ہوا۔ قرآن پاک کی کم وبیش چھ ہزار چھ سو آیات ہیں۔ ان میں سے چند سو آیات، آیات احکام کہلاتی ہیں، جن کا اندازہ مفسرین نے تین سے چار یا پانچ سو تک لگایا ہے۔ تین سو سے کم آیات براہ راست آیات احکام ہیں اور اتنی ہی تعداد میں آیات بالواسطہ احکام سے متعلق کہی جا سکتی ہیں۔ یہ وہ آیات ہیں جو فقہی معاملات، نماز، روزہ، زکواۃ، حج، نکاح وطلاق وغیرہ کے معاملات سے بحث کرتی ہیں۔ بقیہ چھ ہزار سے زائد آیات بالواسطہ یا بلاواسطہ عقائد، اخلاق اور تزکیہ واحسان سے بحث کرتی ہیں۔ اس لیے عقائد سے متعلق قرآن پاک کی آیات کی تعداد آیات احکام سے بہت زیادہ ہے۔

قرآن پاک نے جو عقائد بیان کئے ہیں ان میں استدلال بھی ہے، حقائق اور عقائد کا بیان بھی ہے اور منکرین کے شبہات کا جواب بھی ہے، معاندین کے اعتراضات کا جواب بھی دیا گیا ہے، اور مکالمہ اور مجادلہ کے انداز کی گفتگو بھی ہے۔ قرآن پاک کے اسلوب کا۔ خاص طور پر آیات عقائد کے باب میں۔ جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید نے زیادہ تر استقراء کا اسلوب اپنایا ہے۔ واقعات کی جزوی مثالیں دے کر قرآن مجید ایک بڑے کلیے کی نشان دہی کرتا ہے، جس تک قرآن پاک کا قاری خود بخود پہنچ جاتا ہے۔ قرآن پاک میں خطابی دلائل بھی ہیں اور قیاس سے بھی کام لیا گیا ہے۔ قرآن پاک میں اخلاقی دلائل بھی دیے گئے ہیں۔ نبی علیہ السلام کے کرادر مبارک، رحمت خداوندی، کفار اور مشرکین کا انجام اور نیکو کاروں کی نیک نامی کو اپنے بیانات کی تائید میں پیش کیا گیا ہے۔

یہی انداز احادیث عقائد کا ہے۔ احادیث کے بڑے بڑے مجموعے، چاہے وہ تابعین کے زمانے کے نسبتاً چھوٹے مجموعے ہوں، تبع تابعین کے دور کے نسبتاً بڑے مجموعے ہوں، یا تبع تابعین کے بعد کے ادوار کے مبسوط اور جامع مجموعے ہوں، ان سب میں عقائد سے متعلق احادیث موجود ہیں، اور وہ سارے مباحث جو بعد میں متکلمین کے ہاں گفتگو میں زیر بحث آئے، وہ ان احادیث میں بیان ہوئے ہیں۔ جس طرح قرآن پاک نے یہود ونصاریٰ اور مشرکین کے سوالوں کے جواب دیے ہیں، ان کے اعتراضات کو دور کرنے کی کوشش کی ہے

اوران ایرادات کا تذکرہ کر کے ان کو صاف کیا ہے، اسی طرح احادیث میں بھی یہ مضامین موجود ہیں۔

یہ بات سیرت نگاروں نے بھی لکھی ہے، مفسرین نے بھی اس کا تذکرہ کیا ہے، محدثین کے ہاں بھی یہ روایات موجود ہیں کہ مشرکین اور یہودیوں میں ہجرت سے بہت پہلے سے مسلمانوں کے خلاف تعاون اور مشاورت کا سلسلہ قائم تھا۔ مشرکین مکہ رسول ﷺ سے مجادلہ، یعنی ایک مذہبی مباحثہ، کرنے کے لیے یہودیوں سے مشورہ کیا کرتے تھے اور یہودی وقتاً فوقتاً مشرکین مکہ کو ایسے سوالات بھیجتے رہتے تھے جو ان کے خیال میں رسول ﷺ کے دعویٰ کی صداقت کو جانچنے کے لیے آپ سے کئے جانے چاہئیں تھے۔ سورہ کہف میں ذکر کئے گئے سوالات اس مشاورت وتعاون کی ایک اہم مثال کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس سے واضح طور پر یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اسلام کا اہل کتاب اور دوسرے مذاہب سے کلامی بحث مباحثہ اور مذہبی معاملات میں مجادلہ مکی دور سے جاری ہے۔ اس مجادلہ میں یہودیوں نے بھی حصہ لیا، مشرکین نے بھی حصہ لیا اور خود صحابہ کرامؓ میں سے بعض ایسے حضرات بھی اس میں شریک رہے۔ جن کو اپنے بین الاقوامی سفروں کے دوران مختلف تہذیبوں سے واسطہ پڑا۔ ان صحابہ کرام نے مختلف تہذیبوں اور مذاہب سے اپنی واقفیت کی وجہ سے بعض سوالات رسول ﷺ سے پوچھے اور آپؐ نے ان سوالات کے تشفی بخش جوابات ارشاد فرمائے۔

یہ وہ ذخیرہ یا وہ خام مال تھا جس کی بنیاد پر علم کلام کی اساس رکھی گئی۔ جب علم کلام کو فنی اعتبار سے ایک الگ فن کے طور پر مرتب کیا جا رہا تھا تو سب سے اہم اور سب سے پہلا سوال جو پیدا ہوا وہ یہ تھا کہ عقل اور نقل میں تعارض ہے یا تطابق؟ عقل اور نقل یا عقل اور وحی یا آج کل کے الفاظ میں مذہب اور سائنس کے مابین تعارض کا مسئلہ دنیا کے ہر مذہب کو پیش آیا ہے۔ کچھ مذاہب تو اس سوال کا کوئی جواب نہیں دے پائے اور انہوں نے بہت جلد ہتھیار ڈال دیے، اور یکسو ہو کر یا تو عقل کو بنیاد بنایا یا پھر نقل کو۔ کچھ مذاہب نے اس کا جواب دینے کی کوشش کی لیکن اس جواب کو علمی انداز میں مرتب نہیں کیا۔ اس کے قواعد پر غور نہیں کیا اور اس تطابق کے اصول اور ضوابط مرتب نہیں کیے۔

اس کے برعکس اسلامی تاریخ میں متکلمین اسلام اور علمائے اصول نے جو بہت سی

صورتوں میں ایک ہی شخصیت کے دو القاب تھے، ایک ہی شخصیت کے مختلف پہلو تھے، اس مطابقت کے اصول وضوابط بھی مرتب کیے اور تفصیلی قواعد بھی، اور بالآخر وہ اتفاق رائے سے اس نتیجے پر پہنچ گئے کہ منقول صحیح اور معقول صریح کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ یعنی ہر وہ تعلیم جو یقینی طور پر رسول ﷺ کی ذات گرامی سے ثابت ہے، مثلاً قرآن پاک ہے، تو وہ قطعی طور پر ثابت ہے۔ احادیث صحیحہ بھی اگر علمی اور فنی طور پر ثابت ہیں تو ان میں اور ایسے علمی حقائق میں جو صراحتاً عقل کا تقاضا ہیں کوئی تعارض نہیں ہے۔

ائمہ اسلام نے معقول کے ساتھ صریح کی شرط ضرور لگائی ہے۔ یہ شرط اس لیے ضروری ہے کہ عقلیات کے نام پر بہت سی کمزور اور ناپختہ باتیں بھی ہر دور میں کہی جاتی رہی ہیں۔ ہر دور کے عقلیین کا یہ اسلوب رہا ہے کہ کسی خاص وقت مین ان کے ذہن میں جو سوالات یا خیالات پید ہوں ان کو وہ عقل کا حتمی اور قطعی تقاضا سمجھنے لگتے ہیں اور اس رطب ویابس کے ملغوبہ کو حتمی اور قطعی حقائق مان کر ان کی بنیاد پر دینی مسائل وحقائق کے بارے میں سوالات اٹھاتے ہیں۔ وقت کے ساتھ ساتھ یہ ثابت ہوتا جاتا ہے کہ وہ چیزیں جن کو کسی وقت عقل کا حتمی اور قطعی معیار سمجھا گیا تھا وہ محض ایک رائے تھی جس کی بنیاد خالص قطعی دلائل پر نہیں تھی۔ ایسے سینکڑوں نہیں ہزاروں خیالات ہیں جو ماضی میں قطعیت کے ساتھ پیش کیے گئے اور ان کی بنیاد پر مذہبی عقائد کی تعبیر نو کی دعوت دی گئی، لیکن وقت نے بتایا کہ یہ خیالات محض سطحی خیالات یا انفرادی افکار وآراء تھے، ان کی بنیاد حقائق پر نہیں تھی۔ اس لیے متکلمین اسلام نے پہلے دن سے صریح کی شرط لگائی ہے کہ جس حقیقت کے بارے میں صراحت کے ساتھ ثابت ہو جائے کہ یہ عقل کا لازمی اور قطعی تقاضا ہے اس میں اور صحیح المنقول میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

یہی بات امام طحاوی نے بھی لکھی ہے جو صدر اسلام کے مستند ترین متکلمین اور فقہائے اسلام میں سے ہیں۔ بعد کے تقریباً ہر دور میں، خواہ وہ قاضی ابن رشد جیسے فلسفی، متکلم اور فقیہ ہوں یا علامہ ابن تیمیہؒ جیسے امام الائمہ اور اپنے دور کے مجدد وقت ہوں، سب نے اس بات کو مختلف انداز سے واضح اور منقح کیا ہے کہ عقل اور نقل میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے تو درء تعارض العقل و النقل کے نام سے اس موضوع پر ایک بھرپور اور ضخیم کتاب بھی لکھی ہے۔ ابن رشد کا رسالہ فصل المقال فی ما بین الشریعة و الحکمة من

الاتصال اگرچہ مختصر ہے لیکن اس بارے میں شہرت رکھتا ہے اور اپنے زمانہ میں فلسفہ اور شریعت کے درمیان توازن اور توافق کا سب سے نمایاں اور قابل ذکر نمونہ کہلاتا تھا۔

فلسفہ یعنی عقلیات اور شریعت میں جو متفق علیہ معاملات ہیں وہ کیا ہیں؟ خود ہمارے دور میں برصغیر میں بیسویں صدی میں متعدد اہل علم نے اس سوال کو قوم کے سامنے رکھا اور عقل ونقل کے درمیان تطبیق اور توافق کے اصول کو بیان کیا۔ یہ بات غالباً دہرانے کی ضرورت نہیں۔ قرآن پاک کا ہر طالب علم جانتا ہے۔ کہ قرآن مجید نے بے شمار مقامات پر، خالص مذہبی معاملات اور عقائد پر بات کرتے ہوئے بھی، انسانی عقل اور مشاہدے کو اپیل کیا ہے۔ تفکر، تدبر، تعقل یہ الفاظ قرآن پاک میں اتنی کثرت سے بیان ہوئے ہیں اور اتنی کثرت سے ان کا حوالہ دیا گیا ہے کہ اب یہ ایک بہت پیش پا افتادہ بات کی حیثیت رکھتی ہے۔

جب یہ سوالات اٹھنے اور ان کے علمی جوابات مرتب ہونے شروع ہوئے۔ اور جیسا کہ مین نے عرض کیا کہ صحابہؓ اور تابعین ہی کے سامنے یہ سوالات آنے لگے تھے۔ تو جلد ہی ایک طبقہ میں ایک رجحان یہ پیدا ہونے لگا کہ ایسے مجرد عقلی سوالات بھی اٹھائے جائیں جن کی کوئی عملی افادیت نہ ہو۔ یہ رجحان اسلام کی روح اور مسلمانوں کے مزاج کے خلاف سمجھا گیا۔ اس لیے کہ خالص عقلی، غیر عملی اور بے نتیجہ سوالات اٹھانا اسلام کے مزاج سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ البتہ اگر کوئی سوال واقعتاً کسی کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے اور اس کا جواب نہیں دیا جاتا تو اس بات کا خطرہ ہے کہ اس کے دل میں اسلام کے عقائد اور تعلیم کے بارے میں کوئی بدگمانی یا وسوسہ جنم لے گا جو بعد میں جا کر پختہ ہو جائے گا۔ چنانچہ حقیقی اور واقعی پیدا ہونے والے اعتراضات اور سوالات کے جوابات دینا تو صحابہؓ اور تابعین نے اپنی ذمہ داری سمجھا۔ لیکن اگر سوال برائے سوال اٹھایا گیا ہو یا شبہ برائے شبہ پیدا کیا گیا ہو تو صحابہ کرامؓ نے اس طرح کے شبہات کا جواب دینا نہ صرف پسند نہیں کیا، بلکہ اس رجحان کے خلاف شدید ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

سیدنا حضرت عمر فاروقؓ کا رویہ اس معاملے میں خاصا سخت تھا۔ انہوں نے ایک سے زائد مواقع پر اس طرح کی حرکت کرنے والوں کو سزا بھی دی۔ چنانچہ صبیغ نامی ایک شخص کا تذکرہ ملتا ہے جو سورہ مرسلات کے بارے میں سوالات اٹھایا اور پھیلایا کرتا تھا۔ روایت میں

ان سوالات کی وضاحت نہیں ملتی کہ وہ کس طرح کے سوالات تھے۔ لیکن وہ سوالات یقیناً ایسے تھے کہ ان سے شبہات تو پیدا ہوتے تھے، لیکن کسی حقیقی اعتراض کی نشان دہی نہیں ہوتی تھی۔ حضرت عمر فاروقؓ نے اس شخص کو سمجھانے اور اس لایعنی حرکت سے باز رکھنے کی کوشش کی لیکن وہ باز نہیں آیا۔ سیدنا عمر فاروقؓ نے اس کو سزا دی اور اتنی سزا دی کہ عام حالات میں آنجناب کا اتنی سزا دینے کا معمول نہیں تھا۔ اس طرح کے واقعات سیدنا علیؓ ابن ابی طالب کے زمانے میں بھی پیش آئے اور بقیہ صحابہؓ یا تابعین کے زمانے میں بھی ایسے واقعات ملتے ہیں۔ یہ سخت رویہ غالباً اس بات کو یقینی بنانے کے لیے تھا کہ محض سوال برائے سوال یا محض شبہ برائے شبہ کے رجحان کو اسلامی معاشرہ میں یا مسلمانوں کی علمی اور فکری زندگی میں پنپنے کی گنجائش نہ دی جائے۔

یہ بات کہ عقل اور نقل کے درمیان توازن کیسے پیدا کیا جائے؟ تمام کلامی مباحث کا اصل الاصول رہا اور بنیادی سوال قرار پایا۔ اس سوال سے تقریباً ہر دور کے متکلمین نے بحث کی ہے اور عقل ونقل کے تقاضوں کے مابین توازن قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان کوششوں میں مختلف اہل علم وفکر کی اپنی افتاد طبع اور فکری مزاج کے اثرات بھی محسوس ہوتے ہیں۔ یہ جائزہ خود ایک اہم مضمون کی حیثیت رکھتا ہے کہ کس متکلم کے ہاں عقل کا پلڑہ غالب ہے اور کس کے ہاں نقل کا۔ پھر کس دور اور کس علاقہ میں عقل کا پلڑا بھاری رہا اور کس دور اور کس علاقہ میں نقل کا۔

بعض اہل علم حضرات نے جن میں ہماری یونیورسٹی کے سابق صدر اور برادر ملک مصر کے صف اول کے مفکر ڈاکٹر حسن شافعی بھی شامل ہیں، اس اہم کلامی مسئلہ کے بارے میں متکلمین کی آراء کا تاریخی اور تنقیدی جائزہ لیا ہے۔ ڈاکٹر شافعی نے ایک کتاب میں متکلمین کی آراء اور رجحانات کے بارے میں ایک نقشہ بھی بنایا ہے، جس میں انہوں نے بتایا ہے کہ دوسری، تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں جتنے کلامی مدارس پیدا ہوئے ان کا عقل اور نقل کے بارے میں کیا رویہ تھا۔ ایک انتہائی رویہ یہ ہوسکتا ہے کہ عقل کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے اور دینی مذہبی معاملات میں صرف نقل پر بنیاد رکھی جائے۔ ایک اور دوسرا انتہائی رویہ یہ ہوسکتا ہے کہ عقل پر ہی تمام دینی اور مذہبی معاملات کی اساس رکھی جائے اور نقل کو سرے سے نظر انداز کر دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں انتہائیں غیر حقیقی ہیں اور غیر متوازن نقطہ ہائے نظر کو جنم

دیتی ہیں۔ ان دونوں انتہاؤں کے درمیان جو توازن اور اعتدال کا راستہ ہے وہی قابل قبول اور متفق علیہ راستہ ہے۔ جو حضرات عقلانیت میں بہت زیادہ نمایاں ہوئے ان میں سے بیشتر وہ تھے جو بعد میں معتزلی کہلائے۔ جو حضرات نقلی دلائل کا التزام کرنے میں بہت زیادہ مشہور ہوئے وہ تھے جن کو ان کے مخالفین نے حشویہ کے نام سے یاد کیا ہے اور وہ خود اپنے آپ کو عموماً اہل ظاہر کے نام سے یاد کرتے تھے۔ ان میں سے بعض حضرات وہ بھی تھے جو عقائد کے باب میں حضرت امام احمد بن حنبل کے پیرو تھے اور اپنے کو حنبلی یا سلفی قرار دیتے تھے۔ یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ حشویہ یا معتزلہ کوئی بہت بڑا گروہ تھا۔ یہ ایک رائے تھی جو شروع میں ایک رجحان کی صورت میں سامنے آئی۔ یہ رجحان آگے چل کر ایک مدرسہ فکر میں تبدیل ہوا۔

لیکن وقت کے ساتھ ساتھ ان تمام رجحانات اور مدارس فکر میں تبادلہ خیال بھی جاری رہا اور مسلمان ایک متفق علیہ نقطۂ نظر کی طرف بڑھتے چلے گئے۔ وہ متفق علیہ نقطۂ نظر جو بہت جلد سامنے آگیا یہ تھا کہ خالص دینی معاملات، دینی احکام اور تعلیمات کے باب میں عقل اور نقل دونوں کا اپنا اپنا کردار ہے۔ عقل سے ایک حد تک یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ کیا چیز فی نفسہ اچھی ہے اور کیا چیز بری ہے۔ لیکن حسن وقبح کا اصل، آخری اور قطعی فیصلہ وحی کے ذریعہ ہی ہوسکتا ہے اور وحی کے ذریعہ ہی کسی فعل کو موجب اجر وثواب یا موجب عذاب وعقاب قرار دیا جاسکتا ہے۔

معتزلہ، جن کو آپ اسلام میں خالص عقلیت کا نمائندہ قرار دے سکتے ہیں (اگرچہ آج کل کے عقلیت کے مفہوم کے اعتبار سے یہ بات درست نہ ہوگی، لیکن اس زمانے میں عقلیت کے مفہوم کے لحاظ سے ان کو عقلیت کا نمائندہ قرار دیا جاسکتا ہے)، ان کا یہ کہنا تھا کہ عقل اور نقل دونوں بنیادوں پر کسی چیز کے اچھا اور برا ہونے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر عقل کسی چیز کو اچھا قرار دیتی ہے تو وہ اچھی ہے، اور اگر نقل اس کی تائید کرتی ہے تو اس سے مزید اس کا اچھا ہونا ثابت ہوجاتا ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس اگر عقل کسی چیز کے برا ہونے کا فیصلہ کرتی ہے تو وہ چیز بری ہے اور اگر نقل سے بھی اس کی تائید ہوجاتی ہے تو اس کا برا ہونا مزید واضح ہوجاتا ہے۔ گویا وحی اور عقل کی ایک دوسرے کے لیے تاکید نور علی نور ہے۔

اس کے مقابلے میں ایک نقطۂ نظر وہ تھا جس کے ماننے والے عموماً وہ حضرات تھے جن کو اشاعرہ کہا جاتا تھا۔ اشاعرہ کے خیال میں خالص عقل کی بنیاد پر مذہبی عقائد کا فیصلہ نہیں کیا جا

سکتا اور مذہبی اور دینی اعتبار سے جو معاملات اچھے یا برے قرار دیے جائیں گے وہ صرف نقل کی بنیاد پر قرار دیے جائیں گے، عقل کو اس سے کوئی سروکار نہیں۔ بظاہر آج یہ بات ذرا کمزور یا ہلکی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن جس زمانے میں یہ کہی گئی اس زمانے میں امت مسلمہ کے بڑے بڑے دماغوں نے نہ صرف یہ بات کہی بلکہ انتہائی زور و شور سے اس کی تائید بھی کی۔ امام غزالیؒ اور امام رازی جیسے اکابر اسی نقطۂ نظر کے حامل تھے۔

ان دونوں کے مقابلے میں ایک تیسرا نقطہ نظر سامنے آیا جو شروع میں تو زیادہ مقبول نہیں تھا، لیکن بعد میں بتدریج مقبول ہوتا چلا گیا اور پہلے دونوں نقطۂ نظر کے ماننے والے بھی بالآخر اس سے کسی نہ کسی حد تک اتفاق کرنے پر مجبور ہو گئے، اور آج غالباً امت مسلمہ کی غالب ترین اکثریت اسی کو مانتی ہے۔ وہ نقطۂ نظر یہ ہے کہ عقل اور نقل دونوں کی بنیاد پر کسی چیز کی اچھائی یا برائی کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جہاں تک آخرت کے عتاب وعقاب اور اجر وثواب کا تعلق ہے اس کا فیصلہ صرف نقل کی بنیاد پر ہوگا۔ دنیاوی معاملات کا فیصلہ عقل اور نقل دونوں کی بنیاد پر کیا جا سکتا ہے۔ آج شریعت کی رہنمائی سے مستنیر عقلِ سلیم کسی چیز کو اچھا یا برا قرار دے سکتی ہے، یا ملکی قانون یا رواج کسی چیز کو غلط یا صحیح قرار دے سکتا ہے۔ لیکن آخرت میں عقاب اور ثواب اسی اچھائی یا برائی کی بنیاد پر ہوگا جس کو شریعت نے اچھائی یا برائی قرار دیا ہو۔ یہ بات بلاشبہ بہت معقول، متوازن اور معتدل ہے۔ اس وقت تھوڑے لوگ تھے جو اس سے اتفاق کرتے تھے۔ یہ نقطۂ نظر امام ابو منصور ماتریدیؒ کا تھا جن کے ماننے والے ماتریدی کہلاتے تھے۔ وقت کے ساتھ ساتھ اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں اس سے اتفاق کرتے گئے۔ بالآخر یہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا بڑی حد تک متفقہ نقطۂ نظر بن گیا۔ متاخرین معتزلہ نے بھی اس سے اتفاق کیا۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کی فکر اتنی جامع تھی کہ معتزلہ کی فکر اس میں ضم ہو گئی اور معتزلہ کے جو خیالات مسلمانوں کے عام رجحان سے الگ تھے وہ وقت کے ساتھ ساتھ ختم ہوتے چلے گئے۔

ان حالات میں جب پہلی مرتبہ ان مباحث کو مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئی تو اس کو فقہ اکبر کے لفظ سے یاد کیا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ جن سے علم کلام کی سب سے پہلی کتاب منسوب ہے جو ان کی اپنی براہ راست یا ان کے تلامذہ میں سے کسی کی لکھی ہوئی ہے وہ الفقہ الاکبر کے نام سے مشہور ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فقہ کے دو حصے قرار دیے ہیں۔ ایک فقہ

الاصول اور دوسرا فقہ الفروع۔ اسی طرح ایک فقہ القلوب ہے اور دوسری فقہ الاعمال۔ ایک وہ فقہ ہے جو شریعت کی اساسات اور عقائد کی فہم عمیق پر مبنی ہے، جس کا تعلق انسان کے قلبی معاملات سے ہے۔ دوسری فقہ وہ ہے جس کا تعلق انسان کے ظاہری معاملات سے ہے، وہ فقہ الاعمال یا فقہ ظاہر کہی جاسکتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے فقہ کی جو تعریف اپنے زمانے میں کی تھی وہ اسی جامعیت کو سامنے رکھ کر کی تھی۔ امام ابوحنیفہؒ کی تعریف تھی معرفة النفس مالها وماعليها یعنی انسان اس بات کی معرفت حاصل کرے کہ اس ذمہ داریاں کیا ہیں اور اس کے حقوق کیا ہیں؟ اس میں عقیدہ بھی شامل ہے، قلبی اعمال بھی شامل ہیں، تزکیہ واحسان بھی شامل ہے اور خالص ظاہری اور فقہی اعمال بھی شامل ہیں۔

جامعیت اور تکامل کا یہ رجحان جو امام ابوحنیفہؒ کی اس تحریر اور تعریف سے شروع ہوا تھا، اور بعد میں خاصا دب گیا تھا متاخرین میں دوبارہ اختیار کیا گیا اور متاخرین میں بہت سے حضرات نے فقہ اور کلام کی جامعیت کو ایک بار پھر اپنی توجہ کا مرکز بنایا۔ خاص طور پر علماء اصول اور متکلمین میں جو مشترک مسائل تھے ان سے بھی فقہ الاکبر اور فقہ الاصغر کے اس توافق اور ہم آہنگی کو بہت مہمیز ملی۔ اس اعتبار سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ علم کلام اور علم فقہ یہ دونوں ایک ہی علم یا ایک ہی فن کے دو پہلو تھے، ایک اصول دین کا علم تھا جس کا موضوع عقیدہ، توحید اور عقائد کے بارے میں نظر واستدلال تھا۔ دوسرا فن وہ تھا جو انسان کے روزمرہ معاملات سے بحث کرتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہ اکبر کے ساتھ ساتھ دوسرے عنوانات جو اس فن کے لیے استعمال کیے گئے وہ اصول الدین، علم عقائد، علم توحید اور علم اسماء وصفات تھے۔

یہ سوال کہ علم کلام کو کلام کیوں کہا گیا؟ اکثر و بیشتر اٹھایا جاتا رہا ہے۔ بہت سے حضرات نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش بھی کی اور اس علم کی وجہ تسمیہ پر روشنی ڈالی۔ عام طور پر جو وجہ بیان کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ جب اوّل اوّل اس علم کو باقاعدہ فنی طور پر مرتب کیے جانے کی بات آئی تو اس وقت جو اہم ترین مسئلہ متکلمین کے حلقوں میں زیر بحث تھا وہ کلام الٰہی سے متعلق تھا۔ کلام الٰہی کی حقیقت کیا ہے؟ آسمانی کتابیں کس مفہوم میں کلام الٰہی ہیں؟ کلام الٰہی جب انسانوں تک پہنچتا ہے تو اس کی نوعیت کیا ہوتی ہے؟ بلاشبہ قرآن پاک کلام الٰہی ہے اور یہ کلام اللہ تعالیٰ کی ایک اہم صفت کا مظہر ہے۔ اس لیے اس کی حقیقت اور نوعیت کیا ہے؟ ان سب کا

گہرا تعلق اس سوال سے تھا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات کی حقیقت کیا ہے؟ ذات کا صفات سے تعلق کیا ہے؟ صفات کا ذات سے کیا تعلق ہے؟ کیا ان دونوں کا الگ الگ مستقل بالذات وجود ہے، یا دونوں کا الگ الگ مستقل بالذات وجود نہیں ہے؟ اگر مستقل بالذات وجود ہے تو کیا صفات بھی اسی طرح قدیم ہیں، جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات قدیم ہے؟ ان سوالات کے سیاق وسباق میں کلام کی صفت کا سوال بھی پیدا ہوا۔ اگر ذات الٰہی کی طرح صفات الٰہی بھی قدیم ہیں تو پھر صفت کلام بھی قدیم ہے۔ اگر کلام قدیم ہے تو کیا کتاب الٰہی اور قرآن کریم بھی قدیم ہے؟

جب یہ سوال پیدا ہوا تو اہل علم ودانش کے دو گروہوں نے دو مختلف نقطۂ نظر اختیار کیے۔ دونوں گروہوں نے اپنے نقطۂ نظر کو صحیح سمجھا اور اس پر سخت موقف اختیار کیا۔ ایک گروہ کو اتفاق سے حکومت کے وسائل بھی حاصل تھے۔ اس نے اپنے نقطہ نظر کو ہی نہ صرف حتمی اور قطعی سمجھا بلکہ توحید حقیقی اور تنزیہ کامل کو یقینی بنانے کے لئے اس پر ایمان رکھنا بھی ضروری سمجھا۔ اس خیال کے پیش نظر اس گروہ نے دین اور اسلام کا تقاضا یہی سمجھا کہ اپنے نقطۂ نظر کو زبردستی لوگوں سے منوایا جائے۔ اس کا نتیجہ بعض انتہائی محترم اور قابل تکریم شخصیتوں پر سختی کی صورت میں نکلا جو اسلامی تاریخ میں کوئی خوش آئند بات نہیں تھی۔ دوسری طرف دوسرے گروہ نے جوامت کی بعض انتہائی قابل احترام شخصیتوں پر مشتمل تھا اپنے نقطۂ نظر کی صحت پر نہ صرف اصرار کیا، بلکہ پہلے نقطۂ نظر کو کفر وانحراف اور فتنہ قرار دے کر اس کا مقابلہ کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس طرح امت میں دو گروہ ایک دوسرے کے مقابل آ گئے۔ اور امت مسلمہ کو ایک نہایت تکلیف دہ صورت حال کا سامنا کرنا پڑا۔

کلام الٰہی کی حقیقت کے ساتھ ساتھ کچھ ایسے مسائل بھی زیر بحث آئے جن کو آپ قرآن پاک کے کلامی بیانات پر مبنی کہہ سکتے ہیں۔ قرآن پاک میں توحید کا تذکرہ بھی ہے اور نبوت کا بھی، آخرت کے دلائل اور شواہد بھی بیان کیے گئے ہیں اور ان عقائد پر کفار مکہ کی طرف سے اعتراضات بھی نقل کیے گئے ہیں۔ بہت سے مشرکین عرب حیات بعد الموت کے قائل نہیں تھے، اس لیے ان کی طرف سے آئے دن طرح طرح کے شبہات اٹھائے جاتے تھے، ان کے جوابات بھی قرآن پاک میں دیے گئے ہیں۔ دوسرے مذاہب کی تردیدیں بھی ہیں۔ بت

پرستی، شرک، دہریت، یہودیت اور مسیحیت پر قرآن پاک میں تبصرے ہیں اور عقل وفکر کے ساتھ ساتھ ایمان لانے کی دعوت بھی ہے۔

ان سب چیزوں کا بیان قرآن پاک کی جن آیات میں ہوا ہے ان کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ تقسیم خود قرآن پاک کی کی ہوئی ہے، کسی متکلم یا فقیہ کی کی ہوئی نہیں ہے۔ کچھ آیات تو وہ ہیں جنہیں قرآن پاک نے ام الکتاب اور محکمات کہا ہے۔ کتاب کی اصل یہی ہیں۔ دوسری وہ آیات ہیں جو "متشابہات" کہلاتی ہیں جن میں عالمِ آخرت، عالمِ ملکوت اور دوسرے حقائق غیبیہ کو کہیں تشبیہ، کہیں مجاز اور کہیں استعارہ کے انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ ان بیانات کے حقیقی مفہوم کے بارے میں ایک سے زائد تعبیرات کا امکان موجود ہے۔ جن کے دل میں کجی ہوتی ہے وہ متشابہات کے پیچھے لگ جاتے ہیں، ان کے بارے میں غیر ضروری سوالات اٹھائے جاتے ہیں۔ یوں قرآن پاک کے محکمات سے جن پر ایمان لانا اور جن پر عمل کرنا ہر انسان کی ذمہ داری ہے ایسے لوگوں کی توجہ ہٹ جاتی ہے۔

جب ان آیات متشابہات کی تفسیر کی بات آئی تو یہ بات بھی سامنے آئی کہ متشابہات کو سمجھنے کا اسلوب کیا ہونا چاہیے؟ اور متشابہات کی تعبیر وتشریح کے قواعد وضوابط کیا ہونے چاہئیں۔ یہ خالص کلامی بحث اور کلامی مسئلہ تھا۔ اس خالص کلامی مسئلے نے جہاں محدثین کی توجہ مبذول کرائی وہاں مفسرین کی توجہ بھی مبذول کروائی۔ خالص متکلمین جو اس وقت تعداد میں بہت کم تھے، انہوں نے بھی اس سوال سے اعتناء کیا۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں آیا کہ یَدُ اللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِم (اللہ تعالیٰ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں کے اوپر تھا)۔ یہاں اللہ کا ہاتھ سے کیا مراد ہے؟ کیا یہ ویسا ہی جسمانی ہاتھ ہے جو ہر انسان کا ہوتا ہے؟ یا اس سے مراد دست قدرت ہے؟ یا اس کا مفہوم دست شفقت ہے؟ اس طرح مثلاً قرآن پاک میں ہے کہ اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی (اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا)۔ اب استواء کے ظاہری اور لغوی معنی تو یہ ہیں کہ کوئی شخص جسمانی وجود کے ساتھ کسی تخت پر سوار ہو جائے، جاگزیں ہو جائے۔ کیا اللہ تعالیٰ اس مفہوم میں تخت پر جاگزیں ہوا؟ کیا وہ جسمانی انداز میں تخت پر اس طرح متمکن ہے جس طرح دنیوی بادشاہ اپنے تخت پر بیٹھتے ہیں؟

اس طرح کی آیات اور بیانات کے بہت سے مطالب اور مفاہیم ہو سکتے ہیں جن میں

سے ہر ایک کی گنجائش عربی زبان و بیان اور قواعد کے لحاظ سے موجود ہے۔ ان آیات کی تفسیر کے باب میں اہل علم میں تین چار مختلف قسم کے نقطۂ نظر پیدا ہوئے۔ لیکن مسلمانوں کی بڑی تعداد اور مسلمان علماء اور محدثین کی غالب ترین اکثریت نے اس طرح کے سوالات اٹھانے کو غیر عملی اور بے نتیجہ سرگرمی قرار دیا۔ امام مالکؒ کا یہ جملہ مشہور ہے اور تقریباً تمام متکلمین نے کسی نہ کسی انداز میں اس کو نقل کیا ہے کہ الاستواء معلوم (استواء تو معلوم ہے) لغوی اعتبار سے "والکیف مجھول" (لیکن اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں ہے)۔ اللہ تعالیٰ کے استواء کی کیفیت کیا ہے؟ اسے ہم نہیں جانتے۔ والایمان به واجب (اور اس پر ایمان لانا واجب ہے)۔ اس لیے کہ اس کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہے۔ والسوال عنه بدعة (اور اس کیفیت کے متعلق سوال کرنا بدعت ہے)۔ اس لیے کہ اس کیفیت کو انسان نہ سمجھ سکتا ہے اور نہ انسانوں کی زبان میں شاید اس کے لیے ایسے الفاظ موجود ہیں جو اس کیفیت کو بیان کر سکیں۔

ان خالص کلامی مسائل کے ساتھ ساتھ ایک اور ذیلی مسئلہ جس نے بعد میں چل کر کئی مدارسِ فکر کو جنم دیا وہ امامت اور قیادت کا مسئلہ تھا۔ امامت کا مسئلہ یوں تو فقہ ظاہر اور فقہ عملی سے تعلق رکھتا ہے، اور جیسا کہ میں نے عرض کیا تھا کہ امامت کا قیام مقصود بالذات نہیں ہے بلکہ مقصود بالغیر ہے۔ اصل مقصد تو کچھ اور مقاصد کی تکمیل ہے جو امت کو انجام دینے ہیں۔ ان مقاصد کی تکمیل کے لیے وسیلے کے طور پر ریاست اور امامت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے امامت کا وجوب وجوب وسائل کی نوعیت رکھتا ہے، وجوب مقاصد کی نوعیت نہیں رکھتا، اس سے تو کسی کو اختلاف نہیں تھا۔ لیکن یہ بات کہ فی نفسہ امامت کے وجوب کی بنیاد اور دلیل کیا ہے؟ یہ سوال بہت شروع ہی میں پیدا ہوا۔ جب یہ سوال پیدا ہوا کہ امامت کی ضرورت امت کو ہے کہ نہیں، تو اس بڑے سوال کے نتیجہ میں متعدد ذیلی سوالات کا پیدا ہونا بھی ناگزیر تھا۔ مثلاً امامت کی شرائط کیا ہوں گی؟ جو لوگ امامت کے منصب پر فائز ہوں گے ان کی صفات کیا ہوں گی؟ کیا ان کے لیے پوری امت میں سب سے افضل ہونا ضروری ہے؟ کیا امامت مفضول۔ یعنی ایسے شخص کی امامت جس سے افضل لوگ موجود ہوں۔ جائز ہے؟

جب یہ سوالات پیدا ہوئے تو مختلف حضرات نے ان کے بارے میں رائے قائم کی۔ کچھ حضرات نے دعویٰ کیا کہ رسول پاک ﷺ نے اپنے بعد اپنے جانشین کے بارے میں

وصیت فرمادی تھی، وہ واجب التعمیل ہے۔ وہ وصیت سیدنا علیؓ ابن طالب کے لیے کی گئی تھی۔ لہذا ان کو منصوص طور پر رسول علیہ السلام کا جانشین ہونا چاہیے تھا اور جنہوں نے اس جانشینی کو قبول نہیں کیا انہوں نے حضور علیہ السلام کے واضح حکم کی نافرمانی کی۔ یہ ایک گروہ کی رائے تھی، یہ رائے ان الفاظ میں اور اس صراحت کے ساتھ اگرچہ فوری طور پر نہیں آئی بلکہ بہت بعد میں سامنے آئی۔ لیکن ایک اہم مسئلہ کے طور پر یہ تصور یا خیال پہلی صدی ہجری کے اواخر سے ہی کسی نہ کسی انداز میں زیر بحث رہا۔ واضح رہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کی طرف سے نامزدگی کی یہ بات خود نہ سیدنا علیؓ ابن ابی طالب نے ارشاد فرمائی نہ ان کے صاحبزادوں سیدنا امام حسنؓ اور سیدنا امام حسینؓ نے کہی، اور نہ ہی ان دونوں کے صاحبزادوں میں سے کسی نے کہی۔ یہ بہت بعد میں سامنے آئی۔

دوسری رائے یہ تھی کہ رسول اللہ علیہ السلام کے جانشین اور مسلمانوں کے حکمران کا انتخاب امت مسلمہ کی ذمہ داری ہے۔ یہ اختیار امت مسلمہ کے اہل حل وعقد یا مسلمانوں کے معتمد علیہ حضرات یا پوری امت کا ہے۔ کہ وہ اپنا امیر منتخب کرے۔ امت مسلمہ جس کا انتخاب کرلے وہ مسلمانوں کا امام ہوسکتا ہے۔ تیسرا نقطہ نظر ایک یہ بھی سامنے آیا کہ مسلمانوں کو کسی امام کی ضرورت نہیں۔ اگر امت مسلمہ ازخود قرآن پاک پر کاربند رہے اور شریعت کے احکام پر عمل کرتی رہے تو کسی امامت کی ضرورت نہیں۔ یہ ایک بہت تھوڑی تعداد کا نقطہ نظر تھا۔ لیکن جس کا جو نقطہ نظر تھا اس نے دلائل سے اس کو بیان کیا اور دلائل سے اپنے نطقہ نظر کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ دوسروں کے نقطہ نظر ہائے نظر پر تنقید بھی کی اور ان کے دلائل کی تغلیط بھی کی۔ اس طرح بہت جلد امامت کا مسئلہ ایک کلامی مسئلہ بن گیا۔ یوں ایک خالص انتظامی اور سیاسی مسئلہ نے کلامی مسئلے کی حیثیت اختیار کرلی۔ اس لیے کہ کچھ حضرات شدت کے ساتھ اپنی ہی رائے کو درست قرار دیتے تھے۔

ایسا بعد کی صدیوں میں بھی ہوتا رہا کہ بہت سے ایسے مسائل جن کا تعلق عقائد سے نہیں تھا، جن کا تعلق مذہب کی اساسات سے نہیں تھا، لیکن کسی وجہ سے، مثلاً کچھ لوگوں کے شدت احساس کی وجہ سے یا بعض لوگوں کی کسی معاملہ سے گہری وابستگی کی وجہ سے، کوئی ایک رائے بہت زیادہ متنازعہ اور معرکۃ الآراء بن گئی، اس پر بہت زیادہ بحث ومباحثہ اور قیل وقال ہوئی تو

وہ رائے بھی علم کلام کا حصہ بن گئی۔ مثلاً فلاں بزرگ نے اسلام قبول کیا تھا یا نہیں کیا تھا؟ اب یہ ایک خالص تاریخی مسئلہ ہے۔ لیکن اگر اس پر مسلمانوں کے دو گروہوں میں بہت شدت پید ہو جائے اور دونوں طرف سے اپنے اپنے مؤقف کی تائید میں دلائل اور جوابی دلائل سامنے آنے لگیں تو یہ کلامی مسئلہ بن جائے گا۔ اس طرح علم کلام میں بہت سے نئے نئے مسائل شام ہوتے گئے۔

ایک بڑا سوال یہ سامنے آیا کہ ایمان جس پر اسلام کا دارومدار ہے، امت مسلمہ کی وحدت جس کی بنیاد پر قائم ہے، اس کی حقیقت کیا ہے؟ کیا ایمان کے معنی صرف دل سے تصدیق کرنے کے ہیں۔ یا زبان سے اقرار کرنا بھی ایمان کے لیے ضروری ہے؟ اور کیا ان دونوں کے ساتھ ساتھ عمل بھی ایمان کی حقیقت اور تعریف میں شامل ہے کہ نہیں؟ کچھ حضرات کا شدت سے یہ خیال تھا کہ عمل بھی ایمان کا حصہ ہے اور جب تک مکمل عمل صالح نہ ہو اس وقت ایمان مکمل نہیں ہوسکتا۔ اس کے برعکس کچھ حضرات کا خیال تھا کہ اعمال حقیقت ایمان کا حصہ نہیں ہیں اور عمل کے بغیر ایمان کی حقیقت وجود میں آسکتی ہے۔ اس بحث میں دونوں طرف سے بہت مفصل دلائل اور جوابی دلائل کتب حدیث وکلام میں موجود ہیں۔ جب یہ مسئلہ دلائل اور جوابی دلائل کا موضوع بنا تو پھر یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ اگر کوئی شخص ایمان رکھتا ہے اور شریعت پر عمل نہیں کرتا، عمل صالح نہیں کرتا، بلکہ عمل غیر صالح کا ارتکاب کرتا ہے تو اس کی حیثیت کیا ہے؟ کیا وہ مسلمان کہلا سکتا ہے۔ یہ سوال اس لیے بھی اہمیت اختیار کر گیا کہ بعض احادیث میں بداعمالیوں پر شدید وعید آئی ہے اور بعض اعمال کے ارتکاب کو کفر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اگر ایسا شخص بھی مسلمان ہے تو پھر ان احادیث کا مفہوم کیا ہے؟ مثلاً بین الایمان والرجل ترک الصلوۃ (ایمان اور انسان کے درمیان جو حد فاصل ہے وہ نماز کا ترک کرنا ہے) اس سے بظاہر تو یہی پتا چلتا ہے کہ اگر کوئی شخص تارک نماز ہو تو اس کو ایمان حاصل نہیں رہتا۔ تو کیا ارشاد نبویؐ کا وہی مفہوم ہے جو اس کے ظاہری الفاظ سے محسوس ہوتا ہے؟ یا اس ارشاد نبوی کا کوئی اور مفہوم ہے؟ یہ ایک خالص کلامی مسئلہ تھا۔ اس کے بارے میں متعدد آراء سامنے آئیں۔ بحث ومباحثہ نے ایک نقطہ نظر کو جنم دیا۔ جو بہت شدومد سے معتزلہ نے اختیار کیا۔ وہ یہ تھا کہ ایسا شخص نہ مسلمان رہتا ہے اور نہ کافر ہوتا ہے بلکہ اس کا درجہ ان دونوں کے درمیان

درمیان رہتا ہے۔ معتزلہ نے اس درجہ کے لیے منزلہ بین المنزلتین کی اصطلاح اپنائی۔ کچھ حضرات مثلاً خوارج کا خیال تھا کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا کافر ہو جاتا ہے۔ مرتکب کبیرہ کافر ہے، یہ خوارج کا نقطۂ نظر تھا۔ عام اہل سنت جو مسلمانوں کی غالب ترین اکثریت تھے، ان کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہوتا۔ معتزلہ کا نقطۂ نظر تھا وہ منزلہ بین المنزلتین پر رہتا ہے۔ یعنی دونوں درجوں کے درمیان ایک تیسرا درجہ اس کو حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ نہ مومن ہے نہ کافر، ان دونوں کے مابین ہے۔

ان تینوں کے دلائل، اعتراضات اور جوابی اعتراضات، یہ سارے معاملات پہلی صدی کے اواخر سے لے کر تیسری صدی کے آخر تک زیر بحث رہے۔ پھر جیسے جیسے اسلامی معاشرہ پھیلتا گیا اور اسلامی ریاست کی حدود پھیلتی گئیں دوسری اقوام سے مسلمانوں کا میل جول اور احتکاک بڑھتا گیا، ویسے ویسے ان مباحث میں بھی تنوع پیدا ہوتا رہا۔ مزدکیوں سے خیر وشر کے مباحث پر گفتگوئیں ہوئیں۔ شام کے عیسائیوں کے ساتھ مباحثے ہوئے۔ پھر آگے چل کر یونانی افکار کے ترجمے ہوئے۔ یونانی علوم کے ماہرین سے فلسفیانہ امور پر تبادلہ خیال ہوا۔ ان میں سے جس جس نے اسلام پر جو اعتراض کیا اس کا جواب اسی کے اصول مسلمہ اور اصول موضوعہ کی بنیاد پر متکلمین اسلام نے دینے کی کوشش کی۔ اس طرح سے علم کلام کے دائرے میں وسعت پیدا ہوتی گئی۔ لیکن اس سب کے باوجود یہ بات ہمیشہ متفق علیہ رہی کہ علم کلام کی اساس قرآن مجید ہے۔ جن حضرات نے اس کا انکار کیا یا اس میں شبہ کا اظہار کیا ان پر تعجب کا اظہار کرتے ہوئے امام ابوالقاسم قشیریؒ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ العجب ممن یقول لیس فی القرآن علم الکلام (یہ بات بڑی تعجب خیز ہے کہ لوگ یہ کہیں کہ قرآن مجید میں علم کلام نہیں ہے)۔

یہ تھا پس منظر ان معاملات کا جن کی روشنی میں علم کلام کو مرتب کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ اس مرحلہ پر کچھ مخلص لیکن ظاہر بیں حضرات نے یہ موقف اختیار کیا کہ علم کلام کو باقاعدہ مدون نہ کیا جائے، نہ مخالفین اسلام کے شبہات کو درخور اعتناء سمجھا جائے، اور اگر ان کا جواب دیا بھی جائے تو اس کے لیے مخالفین کے اسلوب استدلال سے کام نہ لیا جائے، ان حضرات کا خیال تھا کہ علم کلام کو مدوّن کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ صحابہ اور تابعین نے عقائد

اسلام کو اس انداز سے مرتب نہیں کیا تھا۔ یہ بات آج بھی بہت سے حضرات کہتے ہیں۔ لیکن اگر دیگر علوم وفنون کی تدوین کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ مؤقف بڑا کمزور محسوس ہوتا ہے۔ اگر صحابہ کرامؓ نے تفسیر کی کتابیں اور علوم القرآن کے دفتر مرتب نہیں کیے تھے تو تفسیر کے سارے ذخائر مرتب کرنا بھی درست نہیں ہونا چاہیے۔ اگر صحابہ کرامؓ نے فقہی کتابیں مرتب نہیں کیں، اصول فقہ مرتب نہیں کیا تو یہ سارے علوم وفنون بھی جو بعد میں مرتب ہوئے، مرتب نہیں کیے جانے چاہئیں تھے۔ اس لیے صرف علم کلام کے بارے میں یہ کہنا کہ چونکہ صحابہ کرامؓ نے اس کی تدوین نہیں کی تھی، اس لیے اس کی تدوین مناسب نہیں، یہ بات بہت کمزور، ہلکی اور ناقابل قبول ہے۔

دوسری اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کو عقلی انداز میں عقائد اسلام کو مرتب کرنے کی اس لیے ضرورت نہیں تھی کہ ان کے دل ودماغ میں وہ اعتراضات ہی پیدا نہیں ہوئے جو بعد والوں کے دل ودماغ میں پیدا ہوئے۔ صحابہ کرامؓ کے ایمان کی پختگی اس بات کو یقینی بناتی تھی کہ ان کو کسی خارجی عقلی استدلال کی ضرورت نہیں۔ وہ عقلی استدلال کی کمزور بیساکھیوں کے بجائے قلب وشعور اور احساس حضوری کی دولت سے مالا مال تھے۔ ان کو ان بیرونی سہاروں کی حاجت نہ تھی۔ یہی کیفیت تابعین کے زمانے میں بیشتر حضرات کی تھی۔

بعد کے زمانوں میں البتہ اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ باہر سے آنے والے اعتراضات اور اندر سے اٹھنے والے شبہات کا جواب دینے کے لیے رائج الوقت اسلوبِ استدلال کے مطابق اسلامی عقائد کا دفاع کیا جائے اور ان کو بیان کیا جائے۔ چونکہ اس علم کا تعلق اسلامی عقائد کے دفاع اور تشریح وتوضیح سے تھا اس لیے متکلمین اسلام نے اس کو اسلامی علوم میں سب سے برتر اور سب سے اشرف قرار دیا۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ سارے احکام شریعہ کی اساس اسی پر ہے۔ احکام شریعہ پر عمل تب ہی ہوسکتا ہے جب عقائد پختہ ہوں۔ عقائد پختہ تب ہی ہوسکتے ہیں کہ جب عقائد کی تائید میں کیا جانے والا استدلال پختہ ہو۔ اسی استدلال کے پیش نظر ان کے خیال میں علم کلام تمام دینی علوم کا گلِ سرسبد تھا۔ اس لیے کہ عقائد کی حیثیت اس بنیاد کی ہے جس پر عمارت استوار ہوتی ہے۔ اور جب عمارت استوار ہوگی تو وہ سعادت دارین کو یقینی بنائے گی، لہٰذا ثابت ہوا کہ بالآخر سعادت دارین کا دارومدار عقائد پر ہے۔ ایک

بڑے اور مشہور متکلم علامہ سعد الدین تفتازانی نے، جن کی کتابیں علم کلام کے انتہائی پختگی کے دور کی نمائندہ ہیں، لکھا ہے کہ علم شریعت واحکام کی ساری بنیاد اور اسلام کی تمام تعلیمات کی اساس اور قواعد وہ علم توحید وصفات ہے جس کو علم کلام کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے۔ جس سے شک وشبہ کے اندھیرے دور ہوتے ہیں اور تاریکیوں کو روشنی میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ متکلمین کی نظر میں علم کلام کی کیا اہمیت تھی۔

متکلمین کی ان ساری کاوشوں کے ساتھ ساتھ ہر دور میں مخلص اہل علم کا ایک محدود طبقہ ایسا بھی رہا جس نے علم کلام کی ان کوششوں کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھا۔ اس طبقے کا خیال تھا کہ اعتراض کرنے والوں کو ان کے حال پر چھوڑ دینا چاہیے اور اہل علم کو صرف قرآن مجید، سنت اور سیرت سے دلچسپی رکھنی چاہیے۔ جتنا قرآن پاک کا علم عام ہوتا جائے گا، جتنا سنت کا علم پھیلتا جائے گا اور جتنی سیرت سے واقفیت بڑھتی جائے گی، اتنا ہی لوگوں کے عقائد پختہ ہوتے جائیں گے اور شبہات کمزور پڑتے جائیں گے۔ چنانچہ بہت سے اکابر ائمہ محدثین امام مالکؒ، امام احمدؒ، امام بخاریؒ اور کئی دوسرے حضرات سے ایسے اقوال منقول ہیں جن سے علم کلام کا غیر اہم ہونا ثابت ہوتا ہے۔ بعد کے ادوار میں بھی علامہ ابن عبدالبر، جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اپنے زمانے میں اعلم اهل المغرب تھے، مغرب یعنی اسپین اور مراکش کے علماء میں سب سے زیادہ علم رکھنے والے اور علم حدیث کے اپنے زمانے کی مغربی دنیائے اسلام میں سب سے بڑے ماہر تھے، ان سے بعض ایسے بیانات منسوب ہیں جو علم کلام کی اہمیت کو کم کرتے ہیں۔ بعض حضرات نے اس پر کتابیں بھی لکھی ہیں۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ کا بھی ایک رسالہ ہے جو علم کلام کی تردید میں ہے۔ اور بھی ایک دو چھوٹے چھوٹے رسالے علم کلام کی تردید اور اس کی مذمت میں لکھے گئے ہیں۔

لیکن علامہ سعد الدین تفتازانی، جن کا میں نے ابھی حوالہ دیا، ان تمام اعتراضات کا جواب یہ دیتے ہیں کہ جن حضرات نے علم کلام سے دلچسپی پر اعتراض کیا، یہ وہ علم کلام تھا جس کی بنیاد خالص یونانی علوم وفنون اور یونانی اسلوب استدلال پر تھی۔ جبکہ اصل علم کلام یہ نہیں تھا۔ اصل علم کلام سے مراد ایسا مکالمہ ہے جو دلائل کی بنیاد پر ہو (جسے آج کل ڈائیلاگ یا مکالمہ کہا جاتا ہے)۔ یہ وہی چیز ہے جسے قرآن پاک کی اصطلاح میں مخاصمہ یا مجادلہ سے تعبیر

کیا گیا ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے خیال میں قرآن مجید کے پانچ بنیادی مضامین میں سے ایک مضمون مخاصمہ اور مجادلہ بھی ہے۔ مجادلہ کے لیے قرآن پاک میں کئی جگہ ہدایت دی گئی ہیں۔ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ (اور بہترین طریقے سے مجادلہ کیا جائے)۔ دلائل کے ساتھ مکالمہ کیا جائے اور دوسرے کے عقیدے کی تردید کرتے ہوئے اس کی دل آزاری نہ کی جائے۔ کسی کے دیوتاؤں کو برا نہ کہا جائے اور اپنی بات کی تائید کرتے ہوئے جو فریقین کے متفق علیہ مسلمات ہیں ان کو بنیاد بنا کر ان سے آغاز کیا جائے۔

یہ قرآن پاک کی بنیادی تعلیم تھی جو مذہبی مجادلہ، مکالمہ یا مخاصمہ کے بارے میں تھی۔ چونکہ اس میں فریقین کے متفق علیہ مسلمات کو قبول کر کے اس کی بنیاد پر بات کرنے کی دعوت دی گئی تھی اس لیے ان مسلمات کی تلاش میں بعض متکلمین نے بہت زیادہ کاوش کی اور بعض ایسی چیزیں بھی قبول کر لیں جو مسلمات کی حیثیت نہیں رکھتی تھیں۔ جیسے جیسے یونانی کتابوں کا ترجمہ ہوتا گیا اور یونانی منطق اور فلسفیانہ علوم مسلمانوں میں رائج ہوتے گئے ویسے ویسے یونانی فلسفے اور عقلیات کے مسلمات بھی (جن کو آپ مشکل ہی سے مسلمات کہہ سکتے ہیں) مسلمانوں میں عام ہوتے گئے۔

یہ ''مسلمات'' وقت کے ساتھ ساتھ بہت سے مسلمانوں میں بھی مسلمات کی حیثیت اختیار کرتے چلے گئے اور ان کی بنیاد پر مسلمان علماء نے بعض ایسے مباحث بھی علم کلام میں شامل کر لئے جو دراصل علم کلام کے مباحث نہیں تھے۔ چنانچہ جب یونانی اسلوب میں علم کلام کی تدوین کا کام شروع ہوا، جس کا آغاز ہم چوتھی یا پانچویں صدی ہجری کے لگ بھگ قرار دے سکتے ہیں، تو یونانیوں کے مسلمات کو تھوک کے حساب سے علم کلام میں زیر بحث لایا جانے لگا۔ شروع شروع میں محتاط متکلمین اسلام تو ان یونانی خیالات کی تردید بھی کیا کرتے تھے یا ان کا تنقیدی جائزہ بھی لیا کرتے تھے، لیکن وقت کے ساتھ ساتھ بہت چیزیں بغیر کسی تنقید کے علم کلام میں شامل ہوتی گئیں اور بعض ایسے مباحث بھی علم کلام میں آ گئے جو دراصل متکلمانہ ضرورت کے حامل نہیں تھے اور علم کلام کے مسائل نہیں تھے۔

اس کی صورت یہ ہوئی کہ جب یونانی اسلوب کو سامنے رکھ کر متکلمین نے عقائد اسلام کو

بیان کرنا چاہا تو ان کو لامحالہ یونانی منطق و فلسفہ میں رائج طرز استدلال سے کام لینا پڑا۔ اس طرز استدلال سے کام لینے کی خاطر ان کو یونانی اصطلاحات اور مقولات (categories) بھی اختیار کرنا پڑیں۔ انہوں نے دیکھا کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ خود وجود پر بات کی جائے۔ وجود پر جو مباحث یونانیوں کے ہاں ارسطو یا دوسرے لوگوں کے ہاں موجود تھے، ان سے متکلمین اسلام نے بھی کام لیا۔ پھر وجود کی انہوں نے دو قسمیں قرار دیں۔ ایک واجب الوجود اور ایک ممکن الوجود۔ پھر ممکن کی انہوں نے وضاحت کی کہ ممکن کیا ہے۔ اس سے انہوں نے دیکھا کہ کائنات میں جو چیزیں ممکن ہیں ان کے لیے یونانیوں نے جوہر اور عرض کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ ہر جوہر کے ساتھ ایک عرض بھی ہوتا ہے۔ جوہر وہ ہے جو مستقل قائم بالذات ہو۔ عرض وہ ہے جو قائم بالغیر ہو۔

یہ وہ مباحث ہیں جن کا تعلق نہ عقیدہ اسلامیہ سے ہے نہ توحید سے ہے۔ نہ قرآن پاک میں یہ مسائل آئے ہیں، نہ احادیث میں آئے ہیں، نہ صحابہ اور تابعین نے جوہر، عرض اور دوسرے مقولات سے متعلق اصطلاحات کبھی استعمال کیں، اور نہ ہی اسلامی عقائد کا ان پر دارومدار ہے۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ یہ مسائل اس قدر گہرائی اور مضبوطی سے علم کلام میں شامل ہو گئے کہ ایک مرحلہ ایسا بھی آیا کہ یہی مسائل علم کلام کا اصل حصہ بن گئے۔ پھر اس بات کی بھی ضرورت محسوس ہوئی کہ جب اسلامی عقائد کو بیان کرتے ہوئے علم کلام کے مباحث کو بیان کیا جائے تو پہلے ان بنیادی امور سے بحث کی جائے۔ یہ بنیادی امور امور عامہ کہلائے جانے لگے۔ یعنی وہ عمومیات جن کی بنیاد پر آگے چل کر عقائد کو بیان کیا جانے لگا امورِ عامہ کہلائے، جو اکثر و بیشتر یونانیوں سے ماخوذ تھے۔ یہ کام سب سے زیادہ امام رازیؒ نے کیا۔

امام رازیؒ عقلیات کے بہت بڑے امام تھے اور انہیں اپنے زمانے کی عقلیات میں امامت کا وہ درجہ حاصل تھا کہ دنیائے اسلام ان کی امامت کو تسلیم کرتی تھی۔ آج تک وہ عقلیات میں ضرب المثل ہیں۔ علامہ اقبال نے جابجا رازی کو عقلیت کے نمائندہ کے طور پر بطور رمز استعمال کیا ہے۔ امام رازی نے ایک کتاب **المحصل فی افکار المتقدمین والمتاخرین** کے نام سے مرتب کی جس کے بارے مین ان کا خیال تھا کہ متکلمین قدیم و جدید نے جو کچھ لکھا ہے ان سب کا خلاصہ انہوں نے اس کتاب میں لکھ دیا ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب

بہت عالمانہ اور اپنے زمانے کی بہترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ لیکن اس پوری کتاب میں اول سے آخر تک یونانی خیالات ومباحث کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔ ان کو اسلامی عقائد بیان کرنے کا ابھی موقع ہی نہیں آیا کہ پوری کتاب ختم ہوگئی اور انہوں نے وہ مسلمات جو یونانی افکار سے ماخوذ تھے، جن سے کام لے کر آگے چل کر عقائد اسلامیہ کی تشریح اور دفاع کے لیے استدلال کرنا تھا اور اس استدلال کے وضع کیے جانے کے بعد اس سے اسلامی عقائد کی تائید ہونی تھی، ان مسلمات ہی کو بیان کرنے پر اکتفا کیا۔ یوں ان امور عامہ کی، جو دراصل امور تمہید یہ تھے، اتنی اہمیت ہوگئی کہ وہ مسلمات ہی علم عقائد قرار پاگئے۔ اسے متاخرین کے علم کلام کی ایک ایسی کمزوری کہنا چاہیے یا ایک ایسا وصف کہنا چاہیے جس نے علم کلام کے اصل حقائق و مقاصد سے لوگوں کی توجہ ہٹا دی اور یونانی منطق، یونانی طبعیات اور ریاضیات کے مسائل علم کلام کا حصہ بن گئے۔ منطق اور فلسفہ تو خیر کسی حد تک ایسی چیزیں تھیں کہ ایک حد تک ان سے کام لیا جا سکتا تھا اور آج بھی شاید لیا جا سکتا ہو۔ لیکن جس چیز کو یونانی طبعیات کہتے تھے آج اسے طبعیات کہنا شاید طبعیات کے ساتھ مذاق ہو۔ آج کی طبعیات اس سے بہت آگے چلی گئی ہے اور قدیم طبعیات سے بہت مختلف ہوگئی ہے۔

اس زمانے کے بہت ہی ابتدائی قسم کے تصورات یا مبہم خیالات ومزعومات جن کو یونانی طبیعات کے نام سے یاد کرتے تھے اور ان کو یونانی علوم کے "مسلمات" سمجھا کرتے تھے ان میں سے آج کی طبیعات میں شاید ایک چیز بھی ایسی نہیں ہے جو مسلمہ حقائق کی حیثیت رکھتی ہو یا علمی معاملات میں زیر بحث آتی ہو۔ جسم کیا ہے؟ پھر جسم کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ یہ فلسفہ یونان کا ایک اہم مسئلہ تھا۔ جسم سے حرکت کا اور حرکت سے زمان ومکان کا مسئلہ پیدا ہوا؟ جسم کو اگر فلسفہ کا مسئلہ قرار دیا جائے تو اس سے متعدد قباحتیں پیدا ہوں گی۔ جسم کو علم تجربی کا مسئلہ قرار دیا جائے تو اس سے یونانی مانوس نہیں تھے۔ ان کے ہاں طبیعات فلسفہ کا ایک حصہ تھی اور فلسفے کے کلیات اور عقائد کے ساتھ ساتھ طبیعات یعنی فزکس کے مسائل پر بھی منطق استخراجی کی روشنی میں ہی بحث ہوتی تھی۔ منطق استخراجی اور طبیعات میں زمین وآسمان کا بعد ہے۔

یہ قباحتیں جو یونانیوں کے نظام میں موجود تھیں۔ یہ ساری قباحتیں علم کلام میں بھی آگئیں۔ تاہم اس پورے تجربہ سے ایک اہم بات ضرور پتا چلی اور وہ یہ کہ متکلمین اسلام کا یہ

رجحان رہا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر کی تشریح وتفسیر میں انہوں نے اپنے زمانے کے علمی، فکری اور الٰہیاتی رجحانات کو پیش نظر رکھا اور اپنے نقطۂ نظر کی ترتیب اور formulation میں یہ کوشش کی کہ ان کے دور کے جو منحرفین ہیں ان کے خیالات کی تردید ساتھ ساتھ ہوتی رہے۔

اس کام کے لیے جب فزکس یا طبیعیات کی بات آئی تو پھر ایسے بہت سارے مسائل بھی زیر بحث آئے جو براہ راست اسلامی عقائد کا حصہ نہیں تھے۔ مثلاً زمان ومکان کی بحث پیدا ہوئی۔ جسم کی بحث سے حرکت پیدا ہوئی۔ حرکت کی بحث سے زمان ومکان کی بحث پیدا ہوئی۔ یہ سب جسم ہی کے مباحث ہیں جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے۔ اب اللہ تعالیٰ جو زمان ومکان کا خالق ہے۔ اس کی ذات کا ادراک زمان ومکان کی قیود میں رہ کر کیسے ہوسکتا ہے! وہ خالق کون ومکان خود زمان ومکان سے مقید یا محدود کیسے ہوسکتا ہے؟ وہ تو زمان ومکان پر مسیطر، مقتدر اور ان سے ماوراء ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کو زمان ومکان کی حدود کے اندر محدود کر کے سمجھنے کی کوشش کی جائے گی تو ذات الٰہی کی عظمت اور لامحدودیت کا ادراک نہیں ہو سکے گا۔

یہ مسائل تھے جن کا بہت سے متکلمین اسلام شکار ہوئے۔ ان حضرات کے مباحث کا بیشتر حصہ خاص طور پر مقدمات کا بڑا حصہ خالص فلسفیانہ بحثوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے بہت سے مباحث آج ازکار رفتہ اور متروک ہو چکے ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جو اب بھی جزوی افادیت رکھتے ہیں، اور کچھ معاملات ایسے بھی ہیں جو اب بھی اہم اور ضروری ہیں۔ متاخرین کی کتابیں سب سے پہلے امور عامہ سے بحث کرتی ہیں۔ امور عامہ سے مراد ہیں قواعد منہجیہ، مباحث منطقیہ، امور مابعد الطبیعیہ اور طبیعیات کے وہ معاملات جو یونانیوں سے مسلمانوں میں آئے، اور انہی سے لے کر بعد کے متکلمین اسلام نے سمجھے۔ یہ اسلوب امام رازیؒ نے بہت زور وشور سے اپنایا اور علم کلام اور فلسفۂ یونان کی حدود گویا ختم کر دیں۔ امام رازیؒ کے بعد قریب قریب تمام متکلمین کو یہ اسلوب اس قدر بھایا کہ سب نے اس کی پیروی شروع کر دی۔ اس اسلوب کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ علامہ عضد الدین ایجی کی آدھی سے زیادہ کتاب ان امور عامہ ہی پر مشتمل ہے۔

اس صورت حال کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ یہ تمہیدی مباحث، جو دراصل الزامی جواب کے لیے اختیار کیے گئے تھے، اصل کلامی مسائل بن گئے اور انہی کو پڑھنا پڑھانا اہل علم کے ایک

بڑے طبقہ کا اوڑھنا بچھونا بن گیا۔ اس اہتمام کی وجہ سے بعض ایسے خیالات بھی مسلمانوں میں حقائق کا درجہ اختیار کر گئے جو تجربے نے بعد میں غلط ثابت کیے، جن میں سے ایک مثال میں نے دی تھی کہ زمین کے سکون اور آسمان کی حرکت کو انہوں نے بطور ایک مسلمہ کے تسلیم کرلیا۔ اسی طرح فلک الافلاک کا تصور یا نو آسمانوں کا نظام، یہ سب کچھ یونانیوں کے ہاں سے یا کہیں اور سے آیا تھا، لیکن اس کو مسلمانوں میں سے بہت سے لوگوں نے قبول کرلیا۔ ایک کتاب میں فلک الافلاک کی تعریف لکھی ہے کہ فلک نہم کہ آں آسمان ہمہ آسمانہا است یعنی بالائے ہمہ افلاک و برہمہ محیط است وبلسان شرع آن را عرش نامند یہ فضول اور مضحکہ خیز بات ہے۔ نہ کہیں قرآن مجید میں عرش کو فلک الافلاک کہا گیا ہے، نہ حدیث میں، نہ عرش الٰہی کو آسمان نہم کہتے ہیں۔ پتہ نہیں یہ بات کس نے، کب، کہاں سے اور کس سے سیکھی اور زبردستی کھینچ تان کر اس کو عرش الٰہی سے منسوب کردیا۔

یہ مثالیں میں یہ بات واضح کرنے کے لیے دینا چاہتا ہوں کہ متکلمین کی کاوشوں کا آغاز جس زور وشور سے ہوا تھا اور جن نیک مقاصد کی خاطر ہوا تھا وہ یونانیوں کے ہتھے چڑھنے کے بعد، یونانیوں سے زائد از ضرورت مرعوبیت کی وجہ سے راہ راست سے خاصی ہٹ گئیں، اور ایک عرصہ گزرنے کے بعد ان سے وہ نتائج اور ثمرات حاصل نہیں کیے جاسکے جن کا حصول علم کلام کا مقصد تھا۔ لیکن اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ ماضی مین علم کلام کی ضرورت نہیں تھی، یا آج کسی علم کلام کی ضرورت نہیں ہے۔ علم کلام کی ضرورت ہر دور میں رہی ہے اور ہر دور میں رہے گی۔ انسانوں کا ایک خاصہ یا کمزوری اور مجبوری یہ بھی ہے کہ بہت سے انسان سکہ رائج الوقت سے بہت جلد متاثر ہوجاتے ہیں۔ جس زمانے میں یونانی علوم کا چلن تھا اور یونان کا حوالہ عقلیات اور علمیات کے ابواب میں آخری حوالہ سمجھا جاتا تھا یا ایک حلقہ میں سمجھا جانے لگا تھا، اس دور میں بہت سے اہل علم یونانی علوم واصطلاحات سے متاثر ہونے میں حدود سے نکل گئے۔ انہوں نے یونانیوں کی بہت سی ایسی خرافات بھی دل وجان سے قبول کرلیں جن کا سرے سے کوئی تعلق قرآن پاک یا سنت کو سمجھنے سے نہیں تھا۔ بلکہ ان فضولیات کے بغیر بھی قرآن وسنت کو بہت بہتر طور پر سمجھا اور سمجھایا جاسکتا تھا۔ اس سے پہلے جب مسلمان دینی اور دنیاوی دونوں اعتبار سے زیادہ اچھے مسلمان تھے تو ان کا علم کلام اور ان کی تشریح عقائد یونانی الاتشوں

سے پاک تھی۔ لیکن جب ''امور عامہ'' کے نام سے یہ خرافات اور فضول مباحث مسلمانوں میں آئے اور جاگزیں ہوئے تو اس وقت نہ مسلمان دینی اعتبار سے معیاری مسلمان رہے تھے اور نہ ہی دنیاوی اعتبار سے۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ان مباحث کی عملی افادیت کیا تھی۔

پھر ایک زمانہ وہ آیا کہ دنیا مغربی سائنس سے مرعوب ہوئی اور ہر چیز کو سائنس کے حوالے سے سمجھا جانے لگا۔ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے شروع میں اسلامی عقائد کی تعبیر وتفسیر کے نام سے ایسی کاوشیں سامنے آئیں جنہوں نے مغرب پرستی میں متاخر متکلمین کی یونان پرستی کو بھی مات دے دی۔ سائنس کی مشہور چیزیں اور علمی مسلمات تو بڑی بات ہے، جو جو چیزیں مغرب کے حوالے سے رائج ہوتی گئیں ان کو بھی بطور مسلمات کے تسلیم کر کے اسلامی عقائد کی تعبیریں ان کی روشنی میں کی جانے لگیں۔ جتنی مضحکہ خیز آج اُمور عامہ کی یہ مثالیں معلوم ہوتی ہیں اس سے کم مضحکہ خیز وہ ''مسلمات'' نہیں ہیں جن کو حقائق جان کر انیسویں صدی کے اواخر یا بیسویں صدی کے اوائل میں بہت سے مسلم مفکرین نے عقائد اسلامی کی وضاحت کی۔ تاہم اس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ دور جدید میں ایک نئے علم کلام کی ضرورت کا احساس پیدا ہو چلا ہے۔ علم کلام نو جس میں یونانیوں کی غیر ضروری عقلیات، از کار رفتہ دلائل اور غیر علمی خرافات سے جان چھڑا کر رائج الوقت اسلوب استدلال اور رائج الوقت علمیات کے اصولِ مسلمہ کے مطابق احکام قرآن کی وضاحت اس طرح کی جائے کہ اس میں نئے استدلال یا نئے اسلوب سے کام لیا گیا ہو۔ یہ آج کی ایک بہت بڑی ضرورت ہے۔ یہ بات ہمارے لئے بڑی خوش آئند ہے کہ اس ضرورت کا احساس سب سے پہلے برصغیر میں ہوا۔ اس باب میں سر سید امیر علی، سر سید احمد خان، مولانا شبلی نعمانی، علامہ سید سلمان ندوی، علامہ اقبال، ڈاکٹر محمد رفیع الدین، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی برصغیر کے اہم نام ہیں۔ برصغیر سے باہر مفتی محمد عبدہ وغیرہ، چند نمایاں نام ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اس ضرورت کا احساس کیا۔

جب علم کلام کے تدوین نو کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس وقت دو تین رجحانات ہمارے ہاں سامنے آئے۔ ایک رجحان کو ہم دور جدید کا پہلا فکری رجحان کہہ سکتے ہیں۔ یہ ایک معذرت خواہانہ رجحان تھا، اس کے نمائندہ وہ حضرات تھے جو مغرب کے ہر حوالے کو قطعیت اور استناد

کے اعتبار سے انتہائی اونچے معیار پر سمجھتے تھے۔ جو بات کسی انگریز نے انگریزی میں اور فرانسیسی نے فرانسیسی میں لکھ دی وہ ان حضرات کے نزدیک حق کا آخری معیار بن گئی، اور اس کو قطعیت حاصل ہو گئی۔ لہٰذا ان حضرات کے نزدیک اسلام کی خدمت اور مسلمانوں کی مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ قرآن وسنت کی ہر تعلیم کو کھینچ تان کر ہر قسم کی رکیک تاویل سے مغرب کے رائج الوقت خیالات کے مطابق ثابت کر دیا جائے۔ ظاہر ہے یہ رجحان مسلمانوں میں چلنے والا نہیں تھا۔ سرسید احمد خان نے اسی رجحان کی ترجمانی کی اور بہت سے مذہبی معاملات میں انہوں نے یہ رجحان اپنایا۔ وہ مذہب پر سائنس کے حملے سے بہت خائف تھے۔ انہوں نے اس خطرہ کا کئی بار اظہار بھی کیا کہ سائنس کا حملہ جس طرح عیسائیت کو لے ڈوبا ہے، اسلام کو بھی لے ڈوبے گا۔ اس لیے اسلام کی ایسی تعبیر کی جائے کہ جو اس کو سائنس کے حملے سے محفوظ رکھ سکے۔ یہ بات انہوں نے اپنی تحریروں میں بھی لکھی ہے اور ان کے سب سے مستند سوانح نگار مولانا الطاف حسین حالی نے بھی لکھی ہے۔ سرسید خود اپنے کو معتزلہ کا پیرو سمجھتے تھے اور عقلی بنیاد پر نئے علم کلام کی تدوین کرنا چاہتے تھے۔ لیکن نئے علم کلام کی تدوین کے لیے جس طرح کے تعلیمی پس منظر اور علمی وفکری لوازمہ کی ضرورت تھی وہ سرسید کو دستیاب نہیں تھا۔ وہ براہ راست مغربی افکار سے واقف نہیں تھے۔ انگریزی یا کوئی اور مغربی زبان نہیں جانتے تھے۔ مغربی عقلیات سے ان کی واقفیت انیسویں صدی کے نصف دوم میں ہندوستان کے انگریزی اور انگریز زدہ حلقوں میں رائج خیالات تک محدود تھی۔ جدید علم کلام کی تدوین کے لیے انہوں نے اپنی نامکمل، ادھ کچری اور منتشر معلومات کو بطور بنیاد اپنایا۔ چنانچہ انہوں نے اس دور کے مغربی علوم اور مغربی سائنس کے بارے میں اپنی فہم ودانست کی روشنی میں اسلام کے احکام اور قواعد کی خالص عقلی تعبیرات کو اپنانے کا فیصلہ کیا۔ اس عقلی تعبیر کا پہلا تقاضا تو انہوں نے یہ سمجھا کہ حقائق غیبیہ اور معجزات کی تاویل کی جائے۔ اور ان امور کو انیسویں صدی کی سائنس اور علم تجربیہ کے ''مسلمات'' کے مطابق ثابت کر کے دکھایا جائے۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ معراج ایک خواب تھی۔ شقِ صدر بھی خواب تھا۔ شیطان سے مراد نفس امارہ ہے۔ قرآن پاک میں جن غیبیات کا ذکر ہے وہ محض مجاز ہیں، وغیرہ وغیرہ۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ راستہ بڑا خطرناک راستہ ہے۔ اگر قرآن کے بیانات کی تفسیر مجاز اور

استعارے کے پردے میں کرنے کا راستہ ایک مرتبہ کھول دیا جائے تو شریعت، عقائد، مکارم اخلاق، احکام اور تزکیہ کے اصول سب ختم ہو جاتے ہیں۔ ہر چیز کی تعبیر مجاز میں کی جاسکتی ہے۔ جس طرح آج دنیائے مسیحیت انجیلوں کی تفسیر استعارہ اور مجاز کے انداز میں کر کے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور دیگر انبیاء کرام کی تعلیمات سے آزاد ہو چکی ہے۔ اسی طرح یہ راستہ مسلمانوں کے لئے کھولا جاسکتا ہے۔ اس انداز تفسیر میں سرسید تنہا نہیں تھے۔ اس کی مثال یا جھلک کسی حد تک مصر کے مفتی عبدہ، علامہ سید رشید رضا اور علامہ طنطاوی جوہری کے ہاں بھی ملتی ہے۔

دوسرا رجحان قدیم علم کلام کو نئے رنگ میں پیش کرنے کا رجحان تھا۔ یہ بھی برصغیر میں سامنے آیا۔ چنانچہ مولانا شبلی نعمانی اور ان کے شاگرد رشید علامہ سید سلیمان ندوی اس کے بڑے نمائندہ ہیں، ان حضرات نے قدیم تصورات اور مسائل کو نئے انداز اور اسلوب سے پیش کرنا چاہا۔ برصغیر سے باہر شیخ حسین الجسر، شیخ الاسلام مصطفیٰ صبری اور کئی دوسرے حضرات ہیں جن کی تحریروں میں یہ انداز ملتا ہے۔

ایک نیا اسلوب بھی بیسویں صدی کے اوائل سے سامنے آنا شروع ہوا جس کے نمائندے اکبر الہ آبادی، مولانا ابوالحسن علی ندوی، مولانا عبدالماجد دریا بادی اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ وغیرہ ہیں۔ چونکہ یہ حضرات براہ راست مغرب اور مغربی زبانوں سے واقف تھے، مغربی تصورات تک ان کی رسائی تھی۔ اسلامی عقائد اور تعلیمات سے یہ براہ راست واقف تھے، اس لیے ان کے ہاں نہ مرعوبیت تھی اور نہ محض قدیم کو نئے انداز میں پیش کرنے کی خواہش وکاوش ہے۔ بلکہ انہوں نے علم کلام کو واقعتاً ایک نئے انداز سے پیش کرنے کی کوشش کی۔

لیکن برصغیر میں بلکہ جدید دنیائے اسلام میں جس شخصیت کو جدید علم کلام کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے، جس کی حیثیت جدید علم کلام کی تاریخ میں وہی ہے جو قدیم علم الکلام کی تاریخ میں علامہ ابوالحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی کی تھی، وہ میرے خیال میں علامہ اقبال ہیں۔ وہ مغرب سے خوب واقف تھے اور ان تمام حضرات سے کہیں زیادہ واقف تھے جن کے میں نے نام لئے ہیں۔ وہ اسلام کے فکری سرچشموں سے بھی ان حضرات سے کم واقف نہیں تھے۔ سرسید کی طرح وہ مرعوبیت کے شکار نہیں ہوئے۔ وہ نہ سائنس کے حملہ سے خائف تھے اور نہ

مغربی تہذیب کے کمزور پہلوؤں سے ناواقف۔ وہ اسلام کے مستقبل سے مایوس نہیں بلکہ انتہائی پرامید تھے، اور اتنے پرامید تھے کہ شاید اس دور میں ان سے زیادہ پرامید کوئی اور نہ ہوا ہو۔ وہ رازی اور رومی دونوں کی روایت کے جامع ہیں۔ عقلیات میں وہ بہت اونچا درجہ رکھتے ہیں۔ اور قلب کو اساس قرار دینے میں وہ رومی کی روایت کے علمبردار ہیں، وہ ذکر و قلب پر مبنی تصور معرفت کو زندہ کرنے والے ہیں۔ انہوں نے اپنے کلام میں، نثر میں بھی اور نظم میں بھی ان تمام مسائل پر اظہار خیال کیا ہے جو علم کلام کے اساسی مسائل ہیں۔ ایمان، اسلام، توحید، نبوت و رسالت، ختم نبوت، فرشتوں پر ایمان، فرشتوں پر انسان کی برتری، جبر و قدر، امامت و خلافت، روز قیامت، جنت و دوزخ، معجزات و معراج، قلب و روح، حقیقت موت و حیات، عقل و نقل، اور نفس انسانی جیسے اہم مسائل پر انہوں نے منفرد اسلوب میں اظہار خیال کیا ہے۔ ان میں سے بعض مسائل پر انہوں نے اتنی گہرائی سے اظہار خیال کیا ہے کہ وہ ایک نئے نقطہ نظر اور ایک نئے رجحان کے مؤسس قرار دیے جاسکتے ہیں۔ ختم نبوت پر ان کی تحریریں پوری اسلامی فکر کی تاریخ میں انتہائی جامع اور مؤثر تحریریں ہیں۔ فرشتوں پر انسان کی برتری کا معاملہ تمام متکلمین اٹھاتے رہے۔ لیکن جس انداز سے اقبال نے اس کو بیان کیا ہے کسی اور متکلم نے اقبال سے پہلے بیان نہیں کیا۔

برصغیر بلکہ دنیائے اسلام سے باہر مغربی دنیا میں بھی بیسویں صدی کے اوائل سے ایک نیا علم کلام سامنے آیا ہے جس کی تاریخ اقبال سے خاصی پرانی ہے۔ یہ یورپ میں اسلام کے فکری اور فلسفیانہ پہلوؤں کے مطالعے کا آغاز ہے جو انیسویں صدی کے اواخر میں سامنے آیا۔ بیسویں صدی کے بہت اوائل سے اس روایت کا زور شور سے اظہار ہوا اور آج مغرب میں بڑی تعداد میں ایسے اہل علم موجود ہیں جو نئے علم کلام کی اس روایت کے علمبردار ہیں۔ گے ایٹن، مارٹن لنگز، شوان، ولیم چیٹک، حسین نصر اور اس طرح کے کم و بیش ایک درجن یا اس سے زائد حضرات اس فکر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ انہوں نے پوری ایک لائبریری پیدا کر دی ہے۔ یہ حضرات دراصل مختلف مغربی اقوام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اصلاً مغربی فکر و فلسفہ کے متخصص ہیں، لیکن انہوں نے اسلام کا مطالعہ بھی خاصی گہرائی سے کیا ہے۔ ان کے ہاں مرعوبیت کا کوئی سوال نہیں۔ یہ خود اصلاً، نسلاً اور علماً مغربی ہیں، مغربی فکر کو سمجھنے میں ان سے کوئی کوتاہی نہیں

ہوئی۔ اس لیے کہ یہ اصلاً اسی کے متخصص ہیں۔ لیکن مغربی فکر کی کمزوریوں کی نشان دہی کرنے میں یہ حضرت اپنے بہت سے مشرقی معاصرین سے کہیں زیادہ ممتاز ہیں۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ ان میں سے کسی کی اسلامی رائے کے بارے میں ایک سے زائد نقطہ ہائے نظر قائم کیے جاسکیں یا ان کی اسلامی فارمولیشن کے بارے میں ایک سے زائد آراء دی جاسکیں، لیکن ان میں سے کسی کے اخلاص کے بارے میں شبہ کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے۔

ان حضرات کی تحریروں کے نتیجے میں اور دوسرے بہت سے اسباب کی بناء پر اس وقت دنیا میں جس علم کلام کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے وہ اشاعرہ یا ماتریدیہ یا معتزلہ کا علم کلام یا نو معتزلہ کا علم کلام نہیں ہے۔ بلکہ یہ وہ علم کلام ہے جس کے نمائندہ مولانا جلال الدین رومی ہیں۔ وہ بیک وقت اشعری بھی ہیں اور ماتریدی بھی، وہ بیک وقت اشراقیت کے مثبت عناصر بھی رکھتے ہیں اور مشائین کے اسلوب استدلال کو بھی جہاں ضروری اور مفید سمجھتے ہیں استعمال کرنے میں تردد نہیں کرتے۔ وہ قلب کو اپیل کرنے کی وجہ سے ایک وسیع تر حلقے کو متاثر کرنے میں اپنے زمانے میں بھی کامیاب ہوئے اور آج بھی کامیاب ہو رہے ہیں۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ ایک ایسا علم کلام مرتب کیا جائے جو مغربی فکر کے تنقیدی مطالعے پر مبنی ہو، جس میں اسلامی عقائد کو یونانی الائشوں اور ہندوستانی آمیزشوں سے الگ کر کے خالص کتاب وسنت کی بنیاد پر متقدمین اور سلف کی تحریروں کی روشنی میں سمجھا گیا ہو اور نئے اسلوب استدلال سے اس کو بیان کیا گیا ہو۔ میرا خیال ہے کہ اس ضمن میں برصغیر کے اہل علم علامہ اقبال سے استفادے کی وجہ سے اور برصغیر کی بھرپور مغرب فہمی کی روایت کی وجہ سے اس بات کے زیادہ اہل ہیں کہ اس علم کلام کو مزید ترقی دے سکیں اور دنیا کی اس خواہش یا کمی کو پورا کرسکیں جو آج دنیا محسوس کر رہی ہے۔

☆

گیارھواں خطبہ

اسلامی شریعت دور جدید میں

دور جدید سے مراد آج کی گفتگو کے سیاق وسباق میں چودھویں صدی ہجری کے آغاز سے لے کر آج تک یعنی چودہ سو تیس تک کا زمانہ ہے۔ یہ ایک سو تیس سال کا عرصہ دنیائے اسلام میں ایک شدید ذہنی کشمکش اور سیاسی افراتفری کا دور ہے۔ اس طویل مدت میں وہ معرکہ کہن دوبارہ جاری ہوا، اور دوبارہ زندہ ہوا، جو ماضی میں تاتاریوں کے حملہ اور زوال بغداد کے بعد دیکھنے میں آیا تھا۔ چودھویں صدی ہجری کا جب آغاز ہوا تو دنیائے اسلام مغرب سے مشرق تک شدید مصائب اور مشکلات کا شکار تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ عرصہ دنیائے اسلام کے لیے انتہائی مشکلات کا عرصہ سمجھا جاتا ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ دنیاوی زوال کے اعتبار سے، سیاسی کمزوری، عسکری ناکامی اور اقتصادی بدحالی کے نقطہ نظر سے چوھویں صدی ہجری کے آغاز کا زمانہ دنیائے اسلام کے لیے انتہائی پریشان کن دور تھا۔ مغربی طاقتیں ایک ایک کر کے مختلف اسلامی ممالک پر قابض ہو چکی تھیں۔ دنیائے اسلام کا بیشتر حصہ براہ راست مغرب کے عسکری قبضے کا شکار تھا۔ آزاد مسلم ممالک برائے نام تھے۔ بعض چھوٹی چھوٹی ریاستیں اس لیے مقامی طور پر آزاد سمجھی جاتی تھی کہ یا تو مختلف مغربی طاقتوں کا مفاد اس میں تھا کہ ان علاقوں کو داخلی طور پر آزاد رہنے دیا جائے، یا مختلف مغربی طاقتوں کی آپس کی کشمکش نے وقتی طور پر بعض حکمرانوں کو آزاد ریاست کی حیثیت سے حکمرانی کا موقع دے دیا تھا۔ اُس زمانے میں دنیائے اسلام کی سب سے بڑی سلطنت یعنی سلطنت عثمانیہ تیزی سے زوال کا شکار تھی۔ اس کو یورپ کا مرد بیمار قرار دیا جاتا تھا۔ اس کے یورپی مقبوضات ایک ایک کر کے اس کے ہاتھ سے نکل رہے تھے۔ یورپ کی تمام بڑی طاقتوں نے سلطنت عثمانیہ کے خلاف اتحاد کر رکھا تھا۔ نہ صرف اتحاد کر رکھا تھا، بلکہ اس امر پر بھی اتفاق رائے کر رکھا تھا کہ سلطنت عثمانیہ کے زوال کے بعد اس

کے کون کون سے مقبوضات کن کن مغربی طاقتوں کے حصے میں آئیں گے۔

دوسری طرف وہ استعماری تحریک جس کا آغاز کم وبیش ڈیڑھ دوسو سال پہلے ہو چکا تھا، دنیائے اسلام پر پوری طرح متمکن ہو چکی تھی۔ استعمار کے پنجہ استبداد میں پوری دنیائے اسلام کراہ رہی تھی، دنیائے اسلام کے وسائل مغربی دنیا کی معاشی ترقی کے لیے استعمال ہو رہے تھے، دنیائے اسلام کی حیثیت مغربی ممالک کی پیداور کے لیے ایک مارکیٹ اور بازار سے زیادہ نہ تھی۔

یہ زوال جس کے مظاہر زندگی کے ہر گوشے میں نظر آرہے تھے۔ کب سے شروع ہوا؟ اور اس کے اسباب کیا تھے؟ اسلامی تاریخ پر اگر غور کیا جائے، خاص طور پر شریعت کے نفاذ کے سیاق وسباق میں اگر دیکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہ زوال دسویں صدی ہجری کے بعد شروع ہوا۔ اور وقت کے ساتھ ساتھ بڑھتا چلا گیا۔ دسویں صدی ہجری تک کا زمانہ ہم کہ سکتے ہیں کہ اسلامی شریعت پر عملدرآمد اور اسلامی تہذیب کے عروج کا زمانہ ہے۔ ایک ہزار سال کا یہ دور دنیائے اسلام کی قیادت کا دور ہے۔ فکری قیادت مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے، تہذیبی رہنمائی کا پرچم مسلمانوں کے ہاتھ میں ہے، اور تھوڑی بہت علاقائی کمزوریوں کے باوجود جن کے مظاہرے جابجا دیکھنے میں آتے رہتے تھے، بحیثیت مجموعی دنیائے اسلام کا رخ عروج کی طرف تھا۔ اور مسلمانوں کی قوت اور سیاسی بالادستی کا اعتراف واحساس پوری دنیا میں عام تھا۔ تجارت مسلمانوں کے ہاتھ میں تھی۔ اور سکہ رائج الوقت جس کو مسلمان اپنے فکری اور تہذیبی دار الضرب میں ڈھالتے تھے، دنیا کے بازاروں میں چلتا تھا۔ فکری، علمی، تصنیفی اور تالیفی میدان میں مسلمانوں کی امامت کو دنیا کے بیشتر ممالک، تہذیبیں اور حکمران طبقے سب تسلیم کر رہے تھے۔

دسویں صدی ہجری کے بعد سے مسلمانوں میں فکری زوال کا عمل شروع ہوا۔ پہلے مرحلہ میں فکر وتہذیب میں ایک ٹھہراؤ کی کیفیت محسوس ہوئی، یہ ٹھہراؤ وہ تھا جس میں دنیائے اسلام کی فکری ترقی رک چکی تھی۔ اور جو کچھ حاصل ہو چکا تھا اب اسی کے درس وتدریس، اسی کے پڑھنے پڑھانے میں بیشتر مسلمان اہل علم لگے رہے۔ عقلیات کے میدان میں جو کچھ یونانیوں نے سکھایا تھا اب محض اسی کو دہرانے پر اکتفا کیا جانے لگا اور اسی کو نئے نئے انداز اور نئے نئے

اسالیب میں بیان کرنا عقلیات کی معراج سمجھا جاتا تھا۔ دینی علوم، تفسیر، حدیث، فقہ اور اصول فقہ کے میدانوں میں جو کام ساتویں آٹھویں صدی تک ہو گیا تھا اس میں کوئی قابل ذکر پیش رفت چند اکا دکا استثنائی مثالوں کے علاوہ نظر نہیں آتی تھی۔ برصغیر کے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ایک استثناء ہیں۔ شیخ احمد سرہندی ایک استثناء ہیں۔ اسی طرح سے دنیائے عرب میں، دنیائے عجم میں بعض بہت نمایاں شخصیتیں پیدا ہوئیں۔ عقلیات کے میدان میں ملا صدرا ایک استثناء کی حیثیت رکھتے ہیں۔ لیکن ان استثنائی مثالوں کے علاوہ جن کی تعداد بہت کم ہے دنیائے اسلام میں جو عمومی رجحانات پایا جاتا تھا، وہ ایک ٹھہراؤ کا رجحان تھا۔ جس میں اس بات کی نشان دہی واضح طور پر موجود تھی، کہ فکری ترقی اور علمی ارتقاء کا یہ عمل اب رک گیا ہے۔ اور بہت جلد یہ پانی اسٹگنیشن کا شکار ہو جائے گا۔ اس پانی میں سڑاھند پیدا ہو جائے گی۔ اور اس کا بہاؤ چونکہ رک گیا ہے اس لیے اب یہ زندگی کا وہ مآخذ اور مصدر نہیں بن سکے گا جس طرح سے ماضی میں رہا تھا۔

یہی وہ زمانہ تھا جب تقلید کا رویہ دنیائے اسلام میں بہت مضبوط ہوا۔ تقلید کو سمجھنے میں متاخر اہل علم سے بعض تسامحات ہوئے ہیں۔ تقلید کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ شریعت کے کسی حکم، یا کسی اجتہاد، یا کسی فتوے کے ضمن میں ایک غیر فقیہ اور غیر مجتہد کسی مجتہد کی رائے پر اس لیے عمل کرے کہ وہ خود اجتہاد کا عمل انجام نہیں دے سکتا۔ اس لیے جس شخص کے علم اور تقویٰ پر اس کو اعتماد ہے اس اعتماد کی وجہ سے اس کی بات کو بغیر دلیل کے قبول کر لیا جائے۔ اس حد تک تقلید کا عمل مسلمانوں میں پہلے دن سے رہا ہے۔ صحابہ کرام میں ہر شخص مجتہد نہیں تھا۔ صحابہ کرام کی بڑی تعداد دوسرے اہل علم کے اجتہاد اور فتویٰ پر عمل کیا کرتی تھی۔ تابعین میں بڑی تعداد دوسرے اہل علم تابعین کے اجتہاد اور فتویٰ پر عمل کیا کرتی تھی۔ اس لیے خالص شریعت اور فقہ کے معاملات میں، قرآن پاک اور سنت کے فہم کے معاملے میں ان حدود کے مطابق اور اس حد تک تو تقلید روز اول سے رہی ہے۔ لیکن جس کو میں یہاں اس گفتگو کے سیاق وسباق میں تقلید کہہ رہا ہوں اس سے مراد یہ ہے کہ ہر علم وفن کے متعلق مؤلف کی بات بغیر کسی تنقید و تحقیق کے قبول کر لی جائے۔ اور اس بات کے مبنی بر حق ہونے کے لیے یہ دلیل کافی سمجھی جائے کہ ہم سے پہلے فلاں لکھنے والے نے اس طرح لکھ دیا ہے، چاہے اس کا علم اور عقل، اس کا دین

اور تقویٰ بھروسے کے قابل ہو یا نہ ہو۔

جب تقلید اور علمی تابعداری کا یہ مزاج پیدا ہو گیا تو یہ مزاج عقلیات میں بھی پیدا ہوا، خالص تجربیات میں بھی سامنے آیا، علوم وفنون کے ہر شعبے میں سامنے آیا۔ چنانچہ عقلیات میں یونانیوں کی تقلید شروع ہو گئی۔ کسی بات کے مبنی بر عقل اور قابل قبول ہونے کے لیے یہ کافی تھا کہ ارسطو نے کہا ہے۔ یا افلاطون نے کہا ہے، یا فلاں یونانی حکیم نے کہا ہے۔ حتیٰ کہ طب جیسے خالص تجربی علم میں بھی جس کا تعلق تجربے سے ہے، جس کا تعلق انسان کے اپنے مشاہدے اور تجربے سے ہے۔ جس کا تجربہ علاقے کے بدلنے سے بدل سکتا ہے، موسم کے بدلنے سے بدل سکتا ہے، افراد کے بدلنے سے بدل سکتا ہے۔ وہاں ایک تصور کو محض اس لیے قبول کر لینا کہ ارسطو نے کہا ہے، یا جالینوس نے کہا ہے کوئی قابل فخر علمی طرز فکر نہ تھا۔ جب ایسا ہوا تو اس سے علم طب کی ترقی پر اثر پڑا۔

یہی کچھ عقلیات کے میدان میں ہوا۔ یونانیوں کی بے شمار خرافات اور اوہام اور فضولیات کو بہت سے اہل علم نے صرف اس لیے قبول کر لیا کہ وہ یونانیوں سے منسوب تھے۔ یہی حال بقیہ لوگوں کے ساتھ ہوا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ مسلمان منطقی، جو اپنے آزادانہ عقلی معیار اور استدلال کے ساتھ منطق کے معاملے میں حاکم بن کر بیٹھتا تھا، کہ منطق میں کیا بات قابل قبول ہے اور کیا بات ناقابل قبول ہے۔ جو آزادانہ رویہ امام غزالی، امام رازی اور امام ابن تیمیہ کا تھا وہ ختم ہو گیا۔ اب یہ بات کافی تھی کہ فلاں نے لکھ دی ہے۔ یہ بات عقلیات میں بھی سامنے آئی۔ جب ایسا ہو جائے تو پھر فکر کی ترقی رک جاتی ہے، اور زوال کا آغاز شروع ہو جاتا ہے۔

دسویں گیارھویں صدی ہجری تک یہ رویہ اور انداز مسلمانوں میں عام ہو گیا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب دنیائے مغرب میں تبدیلی کی ایک طاقت ور اور نئی رو جنم لے رہی تھی، مذہب وثقافت میں بڑی بڑی تبدیلیاں سامنے آ رہی تھیں، علوم وفنون پر نئے انداز سے غور کیا جا رہا تھا، صنعتی انقلاب رونما ہو رہا تھا، سائنس اور تجربی علوم کے نئے نئے گوشے سامنے آ رہے تھے، پوری دنیا میں ان کی تجارت پھیل رہی تھی، بحری طاقت پھر مغربی ہاتھوں میں منتقل ہو رہی تھی، پرتگال اور اسپین کے بحری بیڑے دنیا کے گوشے گوشے کا جائزہ لے رہے تھے، یورپ کے محققین دنیا

کے چپے چپے پر تحقیق کر رہے تھے، ظاہر ہے تحقیق کا عمل تقلید کے نتیجے میں قائم نہیں ہوسکتا۔ تحقیق اور تقلید دونوں متعارض چیزیں ہیں۔ ایک طرف تقلید کی انتہا تھی۔ دوسری طرف تحقیق کی انتہا تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان فکری اعتبار سے سکڑنا شروع ہو گئے۔ اور مغرب فکری اعتبار سے پھیلنا شروع ہوا۔ اس فکری پھیلاؤ کے نتیجے میں تہذیبی پھیلاؤ بھی ہوا۔ مغرب کے تصورات دنیائے اسلام میں پھیلنے شروع ہوئے۔ اس کے نتیجے میں پہلے مغرب کی تہذیبی بالادستی آئی، پھر مغرب سے مرعوبیت پیدا ہوئی۔ پھر تہذیبی بالادستی اور مغرب سے مرعوبیت کے نتیجے میں سیاسی بالادستی پیدا ہوئی، بالآخر معاشی اور فنی ترقی کے نتیجے میں عسکری بالادستی سامنے آئی۔ مغربی دنیا نے سائنسی ترقی سے کام لے کر اپنی عسکری قوت کو مضبوط بنایا، ذرائع مواصلات کو بہتر بنایا۔ اور یوں اس پوری دنیا پر کنٹرول حاصل کرنے میں اس نئے علم وفن سے کام لیا۔

یہ سلسلہ دو سو سال کے لگ بھگ جاری رہا۔ ان دو سو سالوں میں مسلمانون کی بڑی سلطنتیں تین تھیں۔ ایک ترکی، دوسری مصر، تیسری مغل ہندوستان۔ اگر چہ ہندوستان میں مسلمانوں کی آبادی مقامی آبادی کے مقابلہ میں بہت کم تھی۔ مسلمان اکثریت میں نہیں تھے۔ لیکن تعداد کے اعتبار سے ترکوں سے بھی زیادہ تھے۔ اور مصریوں سے بھی زیادہ تھے۔ پھر فکری اعتبار سے برصغیر کے مسلمان بہت نمایاں رہے ہیں۔ اور اپنے وجود کا احساس ان میں بہت شدید رہا ہے۔ اس لیے برصغیر کے مسلمانوں کا علمی کام متعدد اعتبارات سے انتہائی اہمیت رکھتا ہے۔ اس دور کی تاریخ کو سمجھنے کے لیے یہ بات بہت اہم ہے کہ ہندوستان یا جنوبی ایشیاء کے مسلمانوں نے اس دوران کیا سوچا، انہوں نے اس پورے دور میں کیا رویہ اختیار کیا؟ اور معاملات کو کس نقطۂ نظر سے دیکھا؟

ترکی کی سلطنت اس زمانے میں دنیائے اسلام کی سب سے بڑی سلطنت تھی۔ جو مشرقی یورپ کے بہت سے علاقوں پر محیط تھی۔ مشرق وسطی کے بہت سے ممالک ترکی کا حصہ تھے۔ سلطنت عثمانیہ کے صوبے کی حیثیت رکھتے تھے۔ اسی طرح شمالی افریقہ کے بہت سے علاقے کم از کم نظری طور پر ترکی کا حصہ تھے۔ اس لیے ترکوں کا تجربہ پوری دنیائے اسلام پر اثر انداز ہوا۔ اگر کسی میدان میں ترکوں کو کامیابی ہوئی تو وہ دنیائے اسلام کی کامیابی تھی۔ اگر کہیں ترکوں کو ناکامی ہوئی تو وہ دنیائے اسلام کی ناکامی تھی۔

جس زمانے میں مغربی دنیا میں یہ تبدیلیاں جاری تھیں اور اس کے نتیجے میں دنیائے اسلام اس سے متاثر ہو رہی تھی۔ تو دنیائے اسلام میں وسیع پیمانے پر بعض حضرات کو یہ خیال پیدا ہوا کہ دنیائے اسلام کے اس زوال اور انحطاط کے عمل کو روکا جائے۔ اور مغربی دنیا کے مقابلے میں دنیائے اسلام کی آزادی اور استقلال کو برقرار رکھنے کے لیے دوررس اقدامات کیے جائیں۔ یہ احساس مصر میں بھی پیدا ہوا، ترکی میں بھی پیدا ہوا، مشرق وسطیٰ کے کئی ممالک میں پیدا ہوا۔

اس احساس کو عمل کی صورت دینا، اس کو ایک تحریک میں بدلنا اور اس کی بنیاد پر اصلاح کی کوشش کرنا اہل علم و دانش اور ارباب سیاست و قیادت کی ذمہ داری تھی۔ تاہم یہاں سب سے اولین اور بنیادی ذمہ داری علماء کرام کی تھی۔ مجھے یہ کہنے میں کوئی تأمل نہیں کہ گیارہویں صدی ہجری سے لے کر تیرہویں صدی ہجری کے آخر تک ترکی کے علماء کرام بالخصوص اور دنیائے اسلام کے علماء بالعموم، ان چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ ان کی بڑی تعداد نے نہ صرف اس ضرورت کا احساس نہیں کیا بلکہ عامۃ الناس کے جذبۂ اصلاح اور احساس ناکامی کو بھی پسندیدہ نظروں سے نہیں دیکھا، یوں ناکامی کا یہ عمل جاری رہا اور اپنی انتہا تک جا پہنچا۔ یہ ناکامی پوری دنیائے اسلام کی ناکامی تھی۔ لیکن سب سے پہلے یہ علماء کرام کی ناکامی تھی۔

ان حالات میں ترکی کے بعض حکمرانوں کو یہ خیال ہوا، جس میں بہت سے حضرات ان کے ساتھ شریک تھے، کہ ترکی کے نظام حکومت کو، فوج کے نظام کو، بیوروکریسی کے اور مقامی حکومتوں کے نظام کو امن و امان کے لیے کام کرنے والے ایجنسیوں کو ایک نئے انداز سے منظم کیا جائے۔ اور اس تنظیم نو میں مغربی ممالک کے تجربات سے فائدہ اٹھایا جائے۔ چنانچہ جرمنی اور فرانس کے تجربات سے فائدہ اٹھائے جانے کی بات کی جانے لگی۔ یہاں ترکی کے علماء کرام کا یہ فریضہ تھا کہ وہ سامنے آتے اور ترک قوم کی قیادت اور عثمانی خلفاء کی رہنمائی کرتے، کہ شریعت کے مقاصد اور اہداف کے نقطۂ نظر سے وہ کونسی تبدیلیاں ہیں جو نظام حکومت میں آنی چاہئیں۔ اور وہ کون سی تبدیلیاں ہیں جو بعض لوگوں کے خیال میں قابل عمل ہیں، لیکن شریعت کے نقطۂ نظر سے قابل اعتراض ہیں، لہٰذا ان سے اعراض کیا جائے۔ یہ ایک افسوس

ناک حقیقت ہے کہ علماء کرام نے نہ صرف یہ کہ ایسی کوئی کوشش نہیں کی، بلکہ بحیثیت مجموعی تنظیمات کے پورے عمل کی مخالفت کی۔ تنظیمات کی موافقت اور موافقت کا یہ سلسلہ ایک عرصے تک جاری رہا۔ وہ طبقہ جو علماء کرام کی رہنمائی سے مطمئن نہیں تھا، اس کی تعداد میں دن بدن اضافہ ہورہا تھا، اور اس عدم اعتماد و عدم اطمینان کے بعض اسباب اور بعض مبررات بھی تھے۔

ان حالات میں ترکی کے حکمراں طبقے نے تنظیمات کا ایک نقشہ مرتب کیا۔ اس نقشے کے مطابق بہت سی تبدیلیاں ترکی میں کی جانے والی تھیں۔ ان تبدیلیوں میں بعض تبدیلیاں اسلامی نقطۂ نظر سے قابل اعتراض معلوم ہوتی تھیں، بعض تبدیلیاں قابل اعتراض نہیں تھی۔ لیکن ضروری بھی نہیں تھی، بعض تبدیلیاں ضروری اور مفید تھیں۔ ان تینوں طرح کی تبدیلیوں کے مجموعے کو تنظیمات کے نام سے عثمانی حکومت نے نافذ کرنا چاہا۔ علماء کرام نے اس پورے پیکج کی مخالفت کی۔ جو لوگ اس کے موافق تھے ان کی نظریں ان پہلوؤں پر زیادہ رہی ہوں گی جو ترکوں اور سلطنت عثمانیہ کے لیے مفید تھے۔ انہوں نے محسوس کیا کہ علماء ایک مفید چیز کی مخالفت کررہے ہیں۔ جن علماء نے مخالفت میں نمایاں حصہ لیا ان کی نظریں یقیناً ان پہلوؤں پر تھیں جو شریعت سے متعارض یا غیر ضروری تھے۔ انہوں نے مخالفت اس لیے کی کہ یہ غیر شرعی یا غیر ضروری تبدیلیاں ہیں۔ غرض دونوں طبقوں نے محض مغربی تنظیمات کی موافقت یا مخالفت میں اپنا اپنا کردار ادا کیا۔

اس صورت حال میں علماء کرام کا یہ فرض تھا کہ وہ سنجیدگی سے غور کرتے، یہ فیصلہ کرتے کہ تنظیمات کے مثبت پہلو کیا ہیں؟ منفی پہلو کیا ہیں، جو پہلو منفی ہیں وہ کون کون سے ہیں، منفی پہلوؤں کو منفی قرار دیے جانے کے دلائل کیا ہیں؟ یہ ایک دکھ کی بات ہے لیکن امر واقعہ ہے کہ ترکی کے علماء کرام اپنی ذمہ داریوں کو مؤثر طور پر ادا نہیں کر پائے۔

اس کے اسباب پر اگر غور کیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اس کے اسباب میں ایک بڑا اہم سبب نظام تعلیم کی نوعیت تھی۔ دنیائے اسلام میں فقہ و شریعت کی تعلیم کا نظام ایسا رہا ہے کہ اس کے نتیجے میں ایک طالب علم فقہی جزئیات کا ماہر تو ہو جاتا تھا، اس کو فقہی جزئیات تو یاد ہو جاتے تھے جو ایک بہت مفید اور ضروری عمل ہے۔ لیکن شریعت کے کلیات، عمومی قواعد و احکام، مقاصد

شریعت کی رو سے امت مسلمہ کے اہداف، امت مسلمہ کا عالمگیر کردار، قرآن مجید کے اصل قواعد اور بنیادیں ان سے اکثر حضرات ناواقف رہتے تھے۔ یہ بات کہ کسی معاملہ سے متعلق شرعی حکم میں ارکان اور مستحبات اور آداب کون کون سے ہیں؟ شریعت کے متعلقہ حکم پر عمل کیا جائے تو شرائط کون کون سے ہوں گی؟ یہ مہارتیں تو علماء کرام کو حاصل تھیں، اور بہت گہرائی کے ساتھ حاصل تھیں۔ لیکن یہ مہارتیں ان روایتی فقہی مسائل تک محدود تھیں جن کے بارہ میں قدیم فقہاء اور مجتہدین نے اجتہاد سے کام لیا تھا۔

لیکن یہ بات کہ مغربی طاقتیں بین الاقوامی تجارت کے میدان میں کیوں آگے بڑھ رہی ہیں؟ اس معاملے میں دنیائے اسلام کی تجارت کو مزید منظم کرنے اور فروغ دینے کے لیے اگر مغربی تجربات سے فائدہ اٹھایا جائے، تو ان تجربات میں کون سی چیزیں ہیں جو شریعت سے ہم آہنگ ہیں؟ کون سی چیزیں ہیں جو ہم آہنگ نہیں ہیں؟ یہ فیصلہ کرنا ایک مجتہدانہ بصیرت کا متقاضی تھا۔ افسوس یہ ہے کہ ایسی مجتہدانہ بصیرت علماء کرام کی ایک بڑی تعداد میں موجود نہیں تھی۔ بہت سے علما تو وہ تھے جو سرے سے اجتہاد کی ضرورت ہی کے قائل نہیں تھے، ان کے خیال میں اجتہاد کا دروازہ عرصہ ہوئے بند ہو چکا تھا۔ وہ اجتہاد کے معنی صرف یہ سمجھتے تھے کہ امام ابوحنیفہ یا امام شافعی کے کام کو دریابرد کر کے نئے سرے سے انہی کی طرح تعبیر شریعت کے اصول وضع کیے جائیں۔

جزوی معاملات میں اجتہاد یا نئے پہلوؤں میں اجتہاد کا تصور شاید ان کے ذہنوں میں نہیں رہا تھا۔ اس لیے یہاں علماء کرام صحیح رہنمائی فراہم نہیں کر سکے۔ بعض ایسے امور کی انہوں نے مخالفت کی جس کا نقصان اسلام کو بھی ہوا، مسلمانوں کو بھی ہوا، ترکوں کو بھی ہوا۔ مثال کے طور پر مغربی دنیا میں پرنٹنگ پریس کافی عرصہ پہلے رائج ہو چکا تھا۔ جب ترکی میں پرنٹنگ پریس لگانے کی تجویز آئی جو مغربی دنیا کے کئی سو سال بعد آئی، جب مغربی دنیا میں ہزاروں کتابیں چھپ کر گھر گھر اور گلی گلی تقسیم ہو چکی تھی، اس وقت بعض ترک حکمرانوں کو یہ خیال ہوا کہ ترکی میں بھی پرنٹنگ پریس لگایا جائے۔ علماء کرام نے اس تجویز کی شدید مخالفت کی۔ پریس لگانے کو اسلام کے لیے خطرہ سمجھا، دنیائے اسلام کے مفاد کے خلاف سمجھا۔ کیوں سمجھا؟ کن بنیادوں پر سمجھا؟ یہ اللہ بہتر جانتا ہے۔ خاصی رد و قدح کے بعد علماء کرام نے

پرنٹنگ پریس لگانے کی اجازت اس شرط پر دی کہ اس پرنٹنگ پریس میں اسلامی کتابیں نہیں چھاپی جائیں گی۔قرآن مجید شائع نہیں ہوگا۔تفسیر،حدیث کی کتابیں شائع نہیں ہوں گی۔فقہ اور شریعت کی کتابیں شائع نہیں ہوں گی۔گویا علماء کرام نے خود یہ راستہ کھلا چھوڑا کہ پرنٹنگ پریس کی سہولت سے اسلام کے خلاف یا غیر اسلامی تحریریں ہزاروں لاکھوں کی تعداد میں چھاپ چھاپ کر بانٹنے میں تو کوئی حرج نہیں ہے،لیکن اسلام کے پیغام پر مبنی کوئی کتاب شائع کر کے تقسیم کرنا اور گھر گھر پہنچانا درست نہیں۔نتیجہ جو نکلنا تھا وہ ظاہر ہے۔

اس ایک مثال سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ترکی میں علماء کرام نے کس انداز سے تنظیمات کو دیکھا ہوگا،اور عثمانی خلفاء کی کیا اور کس انداز سے "رہنمائی" کی ہوگی۔نتیجہ یہ نکلا کہ تنظیمات کے نام مغرب کی نقالی کے ایک عمل کا آغاز ہوگیا۔اس زمانے کے عثمانی حکمرانوں نے یہ سمجھا کہ اگر مغربی لباس اختیار کر لیا جائے یا اس کی کوئی ترمیمی شکل اپنالی جائے تو ترک فوجوں میں وہی تنظیم پیدا ہو جائے گی جو جرمنی یا فرانس کی افواج میں تھی۔یہ ایک ایسی مضحکہ خیز بات تھی،جس کی مضحکہ خیزی آج واضح ہے۔فوج کی تنظیم کے لیے نہ اسلحے کو بہتر بنایا جائے،نہ تربیت کو بہتر بنایا جائے،نہ تصور جنگ پر غور کیا جائے،نہ جنگ کے طریقہ کار میں کوئی بہتری لائی جائی،صرف سپاہیوں کے لباس میں قدیم ترکی شلوار کی جگہ پتلون پہنادی جائے۔ تو فوج جرمنی کے خلاف لڑنے میں کامیاب ہو جائے گی۔اس طرح کی بہت سی مضحکہ خیز چیزوں پر مبنی جس میں بعض چیزیں مفید بھی تھیں تنظیمات کے نظام کو اپنا لیا گیا۔نتیجہ وہی نکلا جو نکلنا چاہیے تھا،مغرب کی نقالی کا ایک عمل شروع ہوگیا۔جب کسی قوم میں نقالی کا عمل شروع ہو جائے تو پھر وہ نقالی ہر چیز میں ہوتی ہے۔اور جیسے جیسے نقال نقل کرتا جاتا ہے۔اس کی مقلدانہ ذہنیت مضبوط سے مضبوط تر ہوتی چلی جاتی ہے۔مقلد تقلید کر کے مجتہد کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔تقلید کا میدان الگ ہے،اجتہاد کا میدان الگ ہے۔قیادت کا میدان مجتہد کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔مقلد کے ہاتھ میں نہیں ہوتا۔ایک مقلد اپنے سے کم تر مقلدوں کا لیڈر تو ہوسکتا ہے،کسی مجتہد کا لیڈر نہیں ہوسکتا۔جو عسکری فنون میں اجتہاد سے کام لے گا وہ قیادت کا فریضہ انجام دے گا۔عسکری مقلد عسکری مجتہد کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔یہ بات نہ ترک علما کی سمجھ میں آئی اور نہ ترک حکمرانوں کی سمجھ میں آئی۔

چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ تنظیمات کے اس سارے شور شرابے کے باوجود، ظاہری تبدیلیوں کے اس مظاہرے کے باوجود ترکوں کی شکست کا سلسلہ جاری رہا۔ ایک علاقے کے بعد دوسرا علاقہ، دوسرے کے بعد تیسرا علاقہ، ایک صوبے کے بعد دوسرا صوبہ ان کے ہاتھ سے نکلتا رہا۔ اور مشرقی یورپ کے بیشتر عثمانی صوبوں اور مقبوضات سے وہ تیرہویں صدی ہجری ختم ہوتے ہوتے محروم ہو گئے۔ چند اکا دکا علاقے رہ گئے جو مشرقی یورپ میں ترکوں کے قبضے میں رہے۔ جہاں مسلمانوں کے قابل ذکر تعداد آباد تھی۔ یہی کیفیت مشرق وسطی اور شمالی افریقہ کے متعدد ممالک کے ساتھ ہوئی۔ یہ سب علاقے ایک ایک کر کے ترکوں کے ہاتھ سے نکل گئے۔ کسی پر فرانس نے قبضہ کر لیا۔ کسی پر انگلستان نے قبضہ کر لیا۔ کسی پر اٹلی نے قبضہ کر لیا۔ یا اگر قبضہ نہیں کیا تو عملاً وہ ترکوں کے ہاتھ میں نہیں رہے۔ یا تو آزاد رہے یا وہ وقتی طور پر خودمختار ہو گئے۔ یہ مقامی آزادی اور وقتی خودمختاری بھی اس لیے تھی کہ یا تو مختلف مغربی طاقتوں نے اپنے مفاد میں سمجھا کہ فلاں علاقے کو عارضی طور پر خودمختار رکھا جائے۔ یا دو بڑی مغربی طاقتوں کے درمیان کشمکش سے بچنے کے لیے کسی علاقے کو ایک درمیانی علاقے کی یا بفر زون کی حیثیت دے دی گئی۔ جو دو بڑی طاقتوں کے درمیان کشمکش کو روکنے کے لیے برداشت کر لیا گیا تھا۔ اس طرح کی چند اکا دکا برائے نام آزاد ریاستوں کے علاوہ کوئی آزاد ریاست دنیائے اسلام میں برقرار نہیں رہی۔

ظاہر ہے کہ یہ سیاسی غلامی عسکری شکستوں اور عسکری ناکامیوں کے نتیجے میں سامنے آئی۔ وہ عسکری ناکامیاں جو دو سو، ڈھائی سو سال پہلے شروع ہوئی تھیں۔ وہ انیسویں صدی کے بعد تک جاری رہیں۔ ان عسکری ناکامیوں کا واحد یا بہت بڑا سبب مسلمانوں کی پست عسکری تنظیم اور کم تر قسم کا اسلحہ تھا۔ کم تر قسم کا اسلحہ اس لیے کہ مسلمان فوجیں قدیم انداز سے اسلحہ تیار کرتی تھیں۔ اور اسی پر اکتفا کرتی تھیں۔ اس کے مقابلے میں مغربی ممالک میں بڑے پیمانے پر سائنسی اور فنی تحقیق ہو رہی تھی۔ بڑے پیمانے پر تباہ کن ہتھیار بنائے جا رہے تھے۔

آج مغربی دنیا شکایت کرتی ہے کہ ماس کلنگ یا بڑے پیمانہ پر تباہی پھیلانے والے ہتھیار بنائے جا رہے ہیں۔ وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ ماس ڈسٹرکشن کے یہ ہتھیار سب سے پہلے مغربی دنیا نے بنائے تھے۔ اور ان ہی ہتھیاروں کی مدد سے دنیائے اسلام پر ان کا قبضہ مستحکم

ہوا، اور مستحکم رہا۔ اس طرح کے جوابی ہتھیار بنانے کی کوشش دنیائے اسلام میں یا تو سرے سے ہوئی نہیں یا ہوئی تو کامیاب نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ یہ کوشش وقت گزرنے کے بعد بہت دیر میں شروع ہوئی تھی۔ ہندوستان میں ٹیپو سلطان (مرحوم) نے کوشش کی تھی کہ اپنی افواج کو نئے انداز سے منظم کریں۔ بحری فوج تیار کریں۔ انھوں نے جدید ہتھیار بنانے کی، بڑی توپیں بنانے کی اور حاصل کرنے کی کوشش شروع کی تھیں، لیکن ان کے پاس وقت تھوڑا تھا، جلد ہی وہ شہید ہوگئے۔ یوں ان کی یہ کوشش کامیاب نہیں ہوئی۔

یہ انتہائی حیرت کی بات ہے کہ سلطنت مغلیہ نے اکبر کے زمانے سے اورنگزیب کے زمانے تک ایسی کوئی کوشش نہیں کی، نہ اس پر غور کیا نہ اس پر سوچا۔ مغلوں کی فوجی تنظیم کا رنگ ڈھنگ وہی تھا جو پانچ سو برس سے چلا آرہا تھا۔ اس میں کوئی بہتری نہیں ہوئی۔ یہ ایک بہت بڑی بھیڑ ہوتی تھی۔ جو لاکھوں کی تعداد میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی تھی۔ مختلف سرداروں کی اپنی اپنی فوج ہوتی تھی۔ مختلف جاگیرداروں کے اپنے اپنے سپاہی ہوتے تھے۔ کسی کی تربیت کس انداز کی، کسی کی کس انداز کی۔ ان کی قیادت بیشتر نوجوان اور عیش و عشرت کے عادی نوابوں اور شہزادوں کے ہاتھ میں ہوتی تھی۔ یعنی فوج کی ترتیب کا وہ تصور جو مغرب میں شروع ہوا تھا۔ اس سے استفادہ کرنے کی کوشش دنیائے اسلام میں کسی نے نہیں کی۔ اس پر تو نہ کوئی پیسہ جا رہا تھا، نہ وسائل درکار تھے۔ یہ کام اکبر بھی کرسکتا تھا، جہانگیر بھی کر سکتا تھا، شاہ جہاں بھی کرسکتا تھا، لیکن ان میں سے کسی نے یہ ضروری اور اہم کام نہیں کیا۔

یہی کیفیت سائنس اور ٹیکنالوجی کے نتیجے میں بننے والے وسائل کی تھی۔ یورپی طاقتوں کے ذرائع مواصلات بہت تیز اور ترقی یافتہ تھے۔ مسلمانوں کے پاس وہ وسائل موجود نہیں تھے۔ اُن کا اسلحہ بہت زیادہ مؤثر تھا۔ مسلمانوں کا اسلحہ مؤثر نہیں تھا۔ ایسے اسلحے کے مقابلے میں ذاتی بہادری یا شخصی شجاعت کام نہیں دیتی۔ یقیناً شخصی شجاعت اور ذاتی بہادری بہت مؤثر کردار ادا کرتی ہے۔ لیکن جہاں ایک ہتھیار سے سو آدمیوں کو قتل کیا جاسکتا ہو، وہاں دس آدمی اگر بہت بہادر بھی ہوں گے تو کیا کرلیں گے۔ ایک شخص کے پاس بم ہے جو پانچ سو آدمیوں کو قتل کرسکتا ہے۔ دوسری طرف دو سو آدمی بہت بہادر بھی بیٹھے ہوئے ہوں تو اس ایک آدمی کا مقابلہ کرنے میں مشکل محسوس کریں گے۔

ان اسباب کی بنیاد پر مغرب کی بالادستی دنیائے اسلام میں بڑھتی چلی گئی۔ یہ بالادستی شروع میں تو سیاست، عسکریات، تجارت اور معیشت کے میدان میں تھی۔ اور اتنی زیادہ خطرناک نہیں تھی۔ لیکن بالتدریج اس کا اثر مسلمانوں کی ذہنیت پر، مسلمانوں کے خیالات وافکار پر اور بالآخر تہذیب وتمدن پر پڑنا شروع ہوا اور نتیجہ یہ نکلا کہ دنیائے اسلام کے بیشتر حصے میں تعلیم یافتہ اور بااثر حضرات کی بڑی تعداد نے مغرب کے تصورات، مغرب کے خیالات اور مغرب کے افکار کو ایک طے شدہ اصول اور قابل قبول معیار کے طور پر اپنا لیا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ حکومتوں پر اس رویے کے اثرات پڑنے لگے۔ مختلف مسلم حکومتوں میں خاص طور پر سلطنت عثمانیہ میں ایسے قوانین نافذ کئے جانے لگے جو براہ راست مغربی قوانین کا چربہ تھے۔

ابھی تک ایسا تو نہیں ہوا تھا کہ کسی اسلامی قانون کو باقاعدہ منسوخ کیا گیا ہو۔ اسلامی قوانین کی منسوخی کا مرحلہ تو بہت بعد میں آیا، یہ سلسلہ انگریزی، فرانسیسی اور ولندیزی استعمار نے شروع کیا۔ مغربی استعمار کے بعد پھر ترکی میں مصطفیٰ کمال پاشا اور اس کے پیروکاروں نے یہی رویہ دوسرے مسلم ممالک میں اپنایا۔ لیکن تیرہویں صدی کے اواخر تک بلکہ چودہویں صدی کے اوائل تک بھی کسی مسلم حکومت نے کسی اسلامی قانون کو منسوخ تو نہیں کیا، لیکن ایسے بہت سے قوانین آہستہ آہستہ جاری ہونا شروع ہو گئے جنہوں نے آہستہ آہستہ اسلامی قوانین کی جگہ لے لی۔ اور یوں اسلامی قوانین یا احکام کا دائرہ محدود ہوتا چلا گیا۔ یہ کام سلطنت عثمانیہ میں شروع ہوا۔ قانون کے نام سے شریعت کے بالمقابل نئے نئے احکام نافذ کیے جاتے رہے۔ یہ قوانین شروع شروع میں تجارت اور معیشت سے متعلق تھے، اور خاص طور پر ان غیر مسلموں سے متعلق تھے جو سلطنت عثمانیہ میں آباد تھے۔ سلطنت عثمانیہ کی کمزوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے بلکہ سلطنت عثمانیہ کی معاشی مجبوری کا استحصال کرتے ہوئے مختلف یورپی طاقتوں کا یہ مطالبہ رہتا تھا کہ سلطنت عثمانیہ میں آباد فلاں غیر مسلم گروہ کے لیے الگ قوانین بنائے جائیں۔ فلاں غیر مسلم علاقے کے لیے خاص قوانین نافذ کیے جائیں۔ سلطنت عثمانیہ کچھ تو اپنی مجبوری کی وجہ سے، اور کچھ اس وجہ سے کہ وہ یہ محسوس کرنے لگے تھے، کہ علماء شریعت کے احکام جس انداز سے بیان کر رہے ہیں، جس انداز سے ان کا نفاذ کرنا چاہتے ہیں۔ اس سے حکمرانوں کے لیے مسائل اور مشکلات پیدا ہو رہی ہیں۔ اس سے بالتدریج یہ صورت حال

پیدا ہونے لگی کہ اسلامی قوانین کے روبرو، اسلامی قوانین کے متوازی غیر اسلامی قوانین بھی نافذ ہونے لگے۔ یہ غیر اسلامی قوانین جس کے لیے ''قانون'' کی اصطلاح سلطنت عثمانیہ میں استعمال ہونا شروع ہوئی، مختلف مغربی قوانین کی نقل تھے۔ اور کسی ایک یا دوسرے مغربی ملک سے لے کر نافذ کیے گئے تھے۔

اس پورے دور میں تعلیم اور تمدن وثقافت کی کیفیت بھی رو بہ زوال رہی۔ تمدن اور ثقافت دراصل تعلیم کا نتیجہ ہوتی ہے۔ معاشرے میں جو سطح تعلیم کی ہوگی وہی سطح تہذیب وتمدن کی ہوگی۔ یقیناً تہذیبی ترقی وتمدنی ترقی میں مادی وسائل کی اہمیت ہوتی ہے۔ لیکن مادی وسائل کی حیثیت ثانوی ہے۔ اولین حیثیت تہذیب وتمدن کے باب میں تعلیم اور افکار کو حاصل ہوتی ہے۔ تبدیلی جو بھی پیدا ہوتی ہے وہ سب سے پہلے لوگوں کے دل ودماغ میں پیدا ہوتی ہے۔ جہان تازہ کی نمود افکار تازہ سے ہوتی ہے۔ سنگ وخشت سے نہیں۔ اس لیے جیسے جیسے مغرب سے یہ نئے افکار آتے گئے وہ تعلیم وتمدن پر بھی اثر انداز ہوتے گئے، عامۃ الناس کے افکار کو بھی انہوں نے متاثر کیا۔

دوسری طرف تعلیم کا جو عمومی نظام تھا، جو ابھی تک علماء کرام کے ہاتھ میں تھا، اس میں کسی تبدیلی یا کسی ترمیم کی ضرورت علماء کرام نے محسوس نہیں کی۔ ابھی تک قدیم اور از کار رفتہ یونانی منطق اور فلسفہ ہی نظام تعلیم کی جان اور مان سمجھا جاتا تھا۔ ان موضوعات کے بارہ میں بھی متاخرین کی کتابیں اور ان کے حواشی اور شرحوں اور خلاصوں پر ہی علم وفن کا سارا دارومدار چلا آتا تھا۔ اس قدیم منطق اور فلسفے کے بارے میں ہر صاحب علم رطب اللسان نظر آتا تھا، وہ منطق اور فلسفہ جو یونان سے چلا آرہا تھا۔ جس کی بنیاد پر نہ سائنس کی ترقی ہوسکتی تھی، نہ تعلیم کی ترقی ہوسکتی تھی، نہ بقیہ اجتماعی اور انسانی علوم وفنون ترقی پاسکتے تھے۔ جس کو اہل یورپ نے طویل عرصہ ہوئے چھوڑ دیا تھا۔ وہاں سائنس اور فلسفہ نئے نئے انداز میں کام کررہا تھا۔ سائنسی ترقیات نے نئے نئے نمونے اور مثالیں کامیابیوں کی قائم کردی تھیں۔ اس سے استفادہ کرنے کے لیے دنیائے اسلام نے کوئی قدم اٹھانے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ بلکہ قدیم منطق، قدیم فلسفہ، اور قدیم طبیعیات کے نام پر جو سرمایہ چلا آرہا تھا وہ مسلمانوں میں جوں کا توں جاری رہا۔ اس دور میں۔ یعنی دورِ زوال کے آخری زمانہ میں۔ بارہویں صدی تیرہویں صدی میں جو

کتابیں لکھی گئی ان میں سے بڑی تعداد کا تعلق اسی فکری بیابان اور علمی ویرانے سے تھا، جو فلسفہ کے نام سے مسلمانوں میں جاری تھا۔ یہ بحث دینی درسگاہوں میں، قاہرہ میں بھی ہو رہی تھی، استنبول میں بھی ہو رہی تھی، ہندوستان میں بھی ہو رہی تھی، کہ زمین ساکن ہے اور سورج اس کی طرف گھوم رہا ہے۔ اور زمین مدار کائنات ہے اور کائنات کے تمام سیارے بشمول سورج اس کے گرد گردش کر رہے ہیں۔ کسی غلط فہمی کے نتیجے میں اس کو قرآن پاک کا منشاء بھی بعض لوگوں نے سمجھ لیا۔ اور یوں یہ بات غلط طور پر عقیدے کا حصہ بھی بن گئی۔ بعض لوگوں کی نظر میں یہ سب امور دین کا حصہ تھے۔ اس کا نتیجہ یہی نکلنا تھا کہ قیادت اور رہنمائی کے منصب سے علمائے دین اور فقہائے امت وقتاً فوقتاً اور آہستہ آہستہ ہٹتے گئے، اور عملاً قیادت اور رہنمائی کا منصب اس طبقے کے ہاتھ میں آتا گیا جو مغربی افکار سے متاثر تھا، اور مغربی تعلیم کے نتیجے میں تیار ہوا تھا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ دنیائے اسلام گزشتہ دو سو سال سے ایک ایسے شدید معرکے سے دوچار ہے جس میں ایک طرف عامۃ الناس ہیں، مسلمانوں کی غالب ترین اکثریت ہے۔ جو اسلام پر کاربند ہے، شریعت پر عمل پیرا ہے۔ جزوی طور پر شریعت کے احکام کی پابند ہے۔ جس کے افکار اور نظریات سے بڑی حد تک مسلمانوں کی روایات کے غماز ہیں۔ جس کی تمنائیں، جس کی آرزوئیں ہر جگہ مشترک ہیں۔ جو اسلامی تہذیب کے احیاء کا ایک خاص تصور مستقبل کے بارے میں رکھتے ہیں۔ یہ طبقہ ایک طرف ہے۔ دوسری طرف حکمران اور بااثر طبقہ ہے، جس کی بڑی تعداد مغربی تصورات نہ صرف رکھتی ہے، بلکہ مغربی تصورات کو فروغ دینے میں دن بدن کوشاں ہے۔ یہ حکمران اور بااثر اقلیت زندگی کے جملہ معاملات کو عموماً اہل مغرب کے نقطہ نظر سے دیکھتی ہے۔ جس کے نزدیک علم وہ ہے جو مغرب میں ہے۔ تعلیم وہ ہے جو مغربی جامعات میں ہے۔ تہذیب و تمدن وہ ہے جو دنیا کے مغربی ممالک میں ہے۔ اس طبقے کے نزدیک دنیائے اسلام کے مستقبل کا دارومدار اس پر ہے کہ مشرق کی ہر قدیم روایت کو ختم کر کے مغرب کے تمام تصورات کو جوں کا توں قبول کر لیا جائے۔ مصطفیٰ کمال نے یہی نسخہ آزمایا، بورقیبہ نے بھی یہی نسخہ آزمانا چاہا، البانیہ میں یہی نسخہ آزمایا گیا، دنیائے اسلام کے متعدد ملکوں میں اس نسخے پر عمل درآمد ہوا لیکن نتیجہ سوائے اس کشمکش کو شدید تر بنانے کا اور کچھ نہیں نکلا۔

عامۃ الناس کی غالب ترین اکثریت نے اس نسخہ کو قبول نہیں کیا۔ حکمرانوں نے عامۃ الناس کے ذہن اور مزاج کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ یوں یہ کشمکش وقت کے ساتھ ساتھ تیز سے تیز تر ہوتی چلی جارہی ہے۔

اب کچھ عرصے سے اس کشمکش نے شدت اختیار کر لی ہے۔ اسلامی شدت پسندی کی اصطلاح پوری دنیا میں استعمال ہوتی ہے، جانی جاتی ہے، پہچانی جاتی ہے۔ اسلامی شدت پسندی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے مغرب اور مشرق کے حکمرانوں کی آواز ایک ہے۔ دنیائے اسلام کی حکومتیں یہ سوچے بغیر کہ شدت پسندی کیوں پیدا ہوئی؟ جو شدت پسند کہلاتے ہیں وہ کیا چاہتے ہیں؟ ان کے خیالات اور تصورات کیا ہیں؟ وہ اس راستے پر چلنے پر کیوں مجبور ہوئے؟ یہ سب سوچے بغیر دنیائے اسلام کے حکمرانوں نے مغرب کا بتایا ہوا نسخہ آزمانے کا فیصلہ کیا ہے۔ وہ سختی اور شدت کے ساتھ ریاست کی پوری قوت سے اس شدت پسندی کو ختم کرنا چاہتے ہیں۔ شدت کا جواب مزید شدت سے دینا چاہتے ہیں۔ اس کا نتیجہ مزید شدت کی شکل میں نکلتا ہے۔ اور یہ سلسلہ بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ کہیں ایسا تو نہیں ہے کہ مغرب کے کچھ بااثر حلقے یہی چاہتے ہوں، اور دنیائے اسلام کو آپس میں ٹکرا کر تباہی کا شکار کر دینا چاہتے ہوں۔

یہ دو طبقے جب سے الگ الگ وجود میں آئے ہیں، جن کے درمیان خلیج روز بروز بڑھتی جارہی ہے اور وسیع سے وسیع ہوتی چلی جارہی ہے۔ اس وقت سے دنیائے اسلام پر سیکولرازم کا غلبہ بھی بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ سیکولرازم یعنی دینی و مذہبی تعلیمات کو اجتماعی زندگی سے نکال دیا جائے۔ قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت کا مذہبی تعلیم اور دینی رہنمائی سے کچھ تعلق نہ ہو۔ یہ تصور اہل مغرب میں آج سے چار سو سال ساڑھے چار سو سال پہلے پیدا ہوا۔ کیوں پیدا ہوا؟ اس پر دنیائے اسلام میں کسی نے غور نہیں کیا۔ پاکستان میں بھی غور نہیں کیا۔ پاکستان کا حکمران طبقہ بھی اس مسئلے کو سمجھنا نہیں چاہتا۔ علامہ اقبال نے جس خطبے میں پاکستان کا تصور پیش کیا تھا، اسی خطبے میں یہ بحث بھی کی تھی کہ مغرب میں اصلاح مذہب اور سیکولرازم کا یہ تصور کیوں پیدا ہوا۔ اور دنیائے اسلام میں یہ کیوں پیدا نہیں ہونا چاہیے۔ غالباً علامہ اقبال یہ سمجھ رہے تھے کہ آئندہ جب وہ ریاست وجود میں آئے گی جس کی وہ دعوت دے رہے ہیں۔ تو اس ریاست میں یہ سوالات پیدا ہوں گے۔ اس لیے اپنی زندگی کے اس انتہائی اہم خطبہ میں پہلے

انہوں نے ان سوالات کا جواب دیا۔اس کے بعد ایک الگ ریاست کی تجویز پر گفتگو کی۔

سیکولرازم دنیائے اسلام میں سب سے پہلے ترکی میں آیا۔ترکی میں زمین اس کے لیے سازگار تھی۔ چنانچہ بہت آسانی سے اسلامی قوانین کو ایک ایک کر کے منسوخ کیا گیا۔ مصطفیٰ کمال نے سب سے پہلے اسلامی تعلیمی ادارے بند کیے، دینی تربیت کے ادارے ختم کیے، اوقاف کو سرکاری ملکیت میں لے کر ختم کر دیا۔اور ایک ایک کر کے ان تمام تہذیبی مظاہر کا نام و نشان مٹا دینے کی کوشش کی جو ترکی کی اسلامی حیثیت کو نمایاں کرتے تھے۔ جب ترکی میں سیکولرازم کے اثرات بڑھنا شروع ہوئے اور یہ پہلی جنگ عظیم سے بہت پہلے شروع ہو گیا تھا۔ تنظیمات کے زمانے سے شروع ہو گیا تھا۔اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلنا تھا کہ ترک قومیت کا تصور بھی نمایاں ہو۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جب دینی تعلیم کو سیاست اور معیشت سے، حکومت اور قانون کے ایوانوں سے نکالا جائے گا تو امت مسلمہ کا وہ تصور جو مختلف نسلوں اور علاقوں سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کو یکجا کرتا ہے، وہ آپ سے آپ کمزور پڑ جائے گا۔ جیسے جیسے سیکولر نظریات کو فروغ ہوتا جائے گا ملّت اسلامیہ کا نقطۂ جامعہ ختم ہوتا جائے گا۔وہ نقطۂ جامعہ جس کی بنیاد پر امت مسلمہ کی وحدت قائم ہے۔

امت مسلمہ کیا ہے؟ امت مسلمہ ایک دینی پیغام کی علمبردار وہ بین الانسانی جماعت ہے جو اس پیغام پر ایمان بھی رکھتی ہو اور عمل بھی کرتی ہو۔جس پر قبل ازیں ایک خطبے میں تفصیل سے بات ہوئی ہے۔اگر دین کی وہ حیثیت ختم کر دی جائے، جو معاشرہ اور اجتماع کو جامعیت فراہم کرتی ہے تو امت مسلمہ کا تصور آپ سے آپ ختم ہو جائے گا۔ جب امت مسلمہ کا تصور ترکی میں کمزور پڑا تو وہ نقطۂ جامعہ ختم ہو گیا جس نے خلافت عثمانیہ کے باشندوں کو متحد کر رکھا تھا۔ اب ایک نئے نقطۂ جامعہ کی ضرورت پیش آئی۔آخر ایک نقطۂ جامعہ کی ضرورت تو تھی، وہ نقطۂ جامعہ ترکی نیشنل ازم کے ذریعے فراہم کرنے کی کوشش کی گئی۔ چنانچہ انیسویں صدی کے وسط سے ایسے ایسے ادیب اور شاعر ترکی میں پیدا ہونے شروع ہو گئے، جو ترک نیشنل ازم کے علمبردار تھے۔ ضیاء گوکلپ، مشہور شاعر جس کے علامہ اقبال نے بھی حوالے دیے ہیں۔ترکی نیشنل ازم کے فکری مؤسسین میں سے مانا جاتا ہے۔اس کے ہاں ترک قومیت کی یہ لے بہت بلند آہنگ ہے۔ضیاء نے ان تمام ترک مفکرین کے پیغام کو اپنے کلام میں پوری طرح سمو دیا ہے

جو اس سے قبل ذرا دھیمے سروں میں ترک نیشنل ازم کی بات کرتے تھے۔ اور جنھوں نے ترک نیشنل ازم کے فروغ میں اس سے پہلے حصہ لیا تھا۔

جب ترک نیشنل ازم اچھی طرح پھلنے پھولنے لگا تو سلطنت عثمانیہ کے عرب علاقوں سے ترکوں کی دلچسپی کمزور ہوئی، جب یہ دلچسپی کمزور ہوئی تو مغربی طاقتوں کو بھی موقع ملا، مغربی طاقتوں نے ایک ایک کر کے دنیائے اسلام کے عرب علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ ان کے مفاد میں بھی تھا کہ یہاں عرب نیشنل ازم فروغ پائے۔ عرب نیشنل ازم کے فروغ سے فوری ہدف یہ حاصل ہوتا تھا کہ ان کے قبضے کو جواز ملتا تھا۔ عثمانیوں سے تعلق ختم ہوتا تھا، امت مسلمہ سے تعلق کمزور پڑتا تھا، امت مسلمہ کا تصور فنا ہوتا تھا۔ اس لیے عرب قومیت کے جذبات کو فروغ دیا گیا۔ دنیائے اسلام میں جو قوتیں مغربی طاقتوں کی کاسہ لیس تھیں انہوں نے بھی عرب نیشنل ازم کو فروغ دینے میں بھرپور کردار ادا کیا۔ یہ عرب نیشنل ازم عرب اقوام کی محبت میں شروع نہیں ہوا تھا، یہ مسلمانوں اور خود عربوں کی وحدت ملی کو پارہ پارہ کرنے کے لیے تھا۔ یہ سلطنت عثمانیہ کو ختم کرنے کے لیے تھا۔ یہ امت مسلمہ کی وحدت اور بین الاقوامیت کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے لیے تھا۔ چنانچہ اس کے وہ نتائج سامنے بہت جلد ظاہر ہونے لگے اور بہت جلد اپنی اصل صورت میں سامنے آ گئے۔

ترک نیشنل ازم اور سیکولرازم کا یوں تو معاشرہ کے ہر طبقے پر اثر ہوا۔ زندگی کے ہر گوشے میں اس کے اثرات پیدا ہوئے۔ لیکن اس کا ایک اہم نتیجہ یہ بھی نکلا کہ دنیائے اسلام کے مختلف علاقوں میں عربی رسم الخط کو ختم کرنے کی آوازیں بلند ہونے لگیں۔ اس کے مقابلے میں رومن رسم الخط کو رواج دینے کی بات ہر جگہ کی جانے لگی۔ سب سے پہلے ترکی میں رسم الخط بدلا گیا۔ اور عربی رسم الخط کے بجائے جس میں ترکی زبان گزشتہ ایک ہزار سال سے لکھی جا رہی تھی رومن رسم الخط اختیار کر لیا گیا۔ اور یوں بیک جنبش قلم پوری ترک قوم جاہل قرار پائی۔ ترک قوم اپنے ورثے سے کٹ کر رہ گئی۔ میں نے خود بہ چشم سر ترکی میں ایسے ہزاروں افراد دیکھے ہیں جو ترک ادب کے اس پورے ذخیرے سے اس طرح ناواقف ہیں، جس طرح مثلاً جرمن قوم ترک ورثہ سے ناواقف ہے۔ جو حیثیت ہمارے لیے اب سنسکرت رکھتی ہے۔ وہی حیثیت اب ترک قوم کے لیے اس کا قدیم ورثہ رکھتا ہے۔ قدیم ورثہ جو ایک ہزار سال میں تیار ہوا تھا، جو عربی اور

فارسی کے بعد اسلامی علوم اور اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا مخزن تھا، وہ ترک قوم کے لیے ختم ہو گیا۔ اور یہی مصطفیٰ کمال اور اس کے ہمراہیوں کا مقصد تھا کہ ترک قوم کو اس کے اسلامی ماضی سے کاٹ کر ایک نیا خودساختہ اور مصنوعی مغربی ماضی پیدا کیا جائے۔ جو ترکی کے تعلق کو اسلام سے کاٹ کر مغرب سے وابستہ کر دے۔

یہی رویہ وسط ایشیا کی ریاستوں میں اپنایا گیا۔ وسطی ایشیا میں عرب رسم الخط ختم ہوا، پہلے وہاں روس کا سیریلک خط جاری ہوا۔ روس اور سویت یونین کے زوال کے بعد امید تھی کہ وہاں دوبارہ عربی رسم الخط کا آغاز ہو جائے گا۔ لیکن پیر مغرب نے جو نسخہ ترکوں کو سکھایا تھا۔ وہی نسخہ سنٹرل ایشیا کے مسلمانوں کو سکھایا۔ اور انہوں نے وہاں رومن رسم الخط اپنانا شروع کر دیا۔ پھر یہی بات انڈونیشیا اور ملیشیا میں ہوئی، یہاں بھی عربی رسم الخط موجود تھا۔ عربی رسم الخط کو ختم کر کے رومن رسم الخط وہاں بھی اپنا لیا گیا۔ اور بھی متعدد ممالک میں ایسا ہوا۔

شروع میں یہ کہا جاتا تھا کہ عربی رسم الخط جدید تقاضے پورے نہیں کرتا، اس لیے رومن رسم الخط اپنانا ناگزیر ہے۔ یہ نہ صرف انتہائی جاہلانہ بات تھی، بلکہ نہایت ہی پست ہمتی کی بات تھی۔ بالفاظ دیگر ''دلیل'' کا خلاصہ یہ تھا کہ چونکہ اہل مغرب نے پرنٹنگ پریس ایجاد کر لیا ہے۔ پرنٹنگ پریس سارے کا سارا انگریزی حروف کی بنیاد پر کام کرتا ہے۔ اور ہم چونکہ اتنے نااہل اور ناکارہ ہیں کہ ہم عربی حروف پر مبنی کوئی پریس ایجاد نہیں کر سکتے، اس لیے ہمیں رومن رسم الخط اختیار کر لینا چاہیے۔ حالانکہ تجربے نے چند سال کے اندر اندر تھوڑے ہی عرصے کے بعد یہ بات غلط ثابت کر دی۔ آج عرب دنیا میں، ایران میں، جدید ترین پریس بھی کام کر رہے ہیں، کمپیوٹر بھی کام کر رہے ہیں، اور آسانی سے سب کام کر رہے ہیں۔ کلیدی تختہ یا کی بورڈ جس کا پاکستان میں بھی ایک زمانے میں بہت مسئلہ بنایا گیا۔ اور اس کی بنیاد پر رومن رسم الخط کو اختیار کرنے کی دعوت دی گئی، وہ مسئلہ حل ہو گیا۔ یہ کسی نے نہ سوچا کہ اگر یورپ اپنے نامکمل رسم الخط کی بنیاد پر یہ سب کچھ کر سکتا ہے۔ تو ہم اپنے مکمل رسم الخط کی بنیاد پر یہ کیوں نہیں کر سکتے۔ بجائے اس کے کہ ہمارے ارباب بصیرت اور احباب حل و عقد کچھ فکری آزادی کا مظاہرہ کرتے، تھوڑی سی جدت پسندی کا مظاہرہ کرتے، جس اجتہاد کی وہ علماء کرام کو دعوت دیتے رہتے ہیں، خود بھی اس اجتہاد سے کام لیتے تو یہ مسائل حل ہو سکتے تھے۔ لیکن غالباً مسئلہ کسی

حقیقی یا وہمی مشکل کا نہیں تھا، بلکہ اصل ہدف یہ تھا کہ مسلمانوں کو ان کے ماضی سے کاٹ دیا جائے۔ ان کو قدیم اسلامی اور دینی ورثے سے محروم کر دیا جائے۔ وہ مقصد ترکی میں بھی پورا ہو گیا، سنٹرل ایشیا میں بھی پورا ہو گیا، اور جہاں جہاں عربی رسم الخط ختم کیا گیا ہے۔ وہاں یہ ہدف پورے طور پر حاصل کیا جا چکا ہے۔

سیکولرازم کا ایک بڑا نتیجہ دنیائے اسلام میں ہر جگہ یہ نکلا ہے کہ مسلم معاشرے شدید کش مکش کا شکار ہو کر رہ گئے ہیں۔ سب سے اہم مسئلہ یا تصور جس کو مانے بغیر سیکولرازم وجود میں نہیں آ سکتا۔ وہ یہ ہے کہ مذہب کو ایک شخصی معاملہ قرار دیا جائے۔ مذہب کا تعلق سیاست، معیشت، معاشرت اور قانون سے ختم کر دیا جائے۔ مغربی دنیا میں اس کی شاید ضرورت بھی تھی۔ اور یہ کام آسان بھی تھا۔ اس لیے کہ مغربی دنیا جس مذہب کی پیروکار تھی، اس مذہب کی کتابوں میں قانون، معیشت، سیاست اور معاشرت سے متعلق کچھ ہدایت نہیں ملتی۔ اناجیل اربعہ ہوں، یا پورا عہد نامہ جدید۔ اس میں سرے سے کوئی بحث قانون کے بارے میں موجود نہیں ہے۔ اس میں معیشت اور معاشرت کے بارے میں سیاست اور حکومت کے بارے میں کوئی ہدایت نہیں ہے۔ اس لیے اگر مغربی دنیا نے یہ سمجھا کہ مذہب ان میدانوں میں رہنمائی فراہم نہیں کرتا، تو وہ ایسا سمجھنے میں شاید حق بجانب ہوں، اس لیے کہ واقعتاً ان کا مذہب ان معاملات میں کوئی رہنمائی فراہم نہیں کرتا تھا۔ پھر مذہب کے نام پر ان کے ہاں ایک ہزار سال تک جو ظالمانہ اور جبریہ نظام رائج رہا ہے، اور مذہب کے نام پر مذہبی طبقے کی لیڈر شپ جس انداز سے قائم رہی ہے اس کا ردعمل یہی ہونا تھا کہ مذہب کو شخصی معاملہ قرار دیا جائے اور اجتماعیت کے دائرے سے نکال دیا جائے۔

لیکن جہاں مذہب کی اساس ہی قانون پر ہو۔ جہاں اخلاق اور قانون اتنے گہرے طور پر مربوط ہوں، جہاں، مذہبی اور روحانی زندگی کی کامیابی کی واحد بنیاد قانون پر عمل درآمد ہو، جہاں روحانیات اور قانونیات ساتھ ساتھ چل رہے ہوں، وہاں یہ کہنا کہ قانون، ریاست اور سیاست کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں، یہ جہالت اور ناواقفیت بھی ہے اور بہت بڑا المیہ بھی۔ چونکہ وہ طبقہ جو آج نظام حکومت چلا رہا ہے اس میں خاصے لوگ، بڑی تعداد میں ایسے لوگ شامل ہیں، جو اسلامی روایات سے ناواقف ہیں۔ شریعت کی تفصیلات جاننے سے نہ دلچسپی

رکھتے ہیں اور نہ ان کے مشاغل اس بات کی اجازت دیتے ہیں کہ وہ سنجیدگی سے شریعت کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ وہ جس تصور مذہب سے مانوس ہیں وہ مسیحی تصور مذہب ہے۔ مسیحی تصور مذہب کی رو سے مذہب کو شخصی معاملہ ہی ہونا چاہیے۔ اہل مغرب کی کوشش یہی رہی کہ مذہب کو شخصی معاملہ قرار دلوا کر، پوری دنیائے اسلام کی اس وحدت اور یک جہتی کو ختم کر دیا جائے، جو ملت اسلامیہ سے وابستگی اور شریعت اسلامیہ پر ایمان کی بنیاد پر پیدا ہوتی ہے۔

آج جو طبقہ دنیائے اسلام میں بااثر ہے۔ وہ حکومتوں کی باگ ڈور سنبھالے ہوئے ہو یا دوسرے معاملات میں بااثر ہو۔ وہ مغرب کے تصور تعلیم اور مغرب کے معیار تعلیم ہی کو کامیابی کی کنجی سمجھتا ہے۔ اگر مغرب کے معیار تعلیم یا تصور تعلیم سے مراد سائنس و ٹیکنالوجی کی تعلیم ہو تو شاید اس غلط فہمی سے اتنی بڑی خرابیاں پیدا نہ ہوں۔ خرابیاں وہاں پیدا ہوتی جہاں مغرب کے تصور تعلیم، معیار تعلیم اور نصاب تعلیم کو سوشل سائنسز اور علوم انسانی کے میدان میں اپنایا جاتا ہے۔ علوم اجتماعی کا تعلق کسی قوم کے اجتماعی فلسفے سے ہوتا ہے۔ علوم انسانی کا تعلق کسی قوم کے عقائد و نظریات سے ہوتا ہے۔ یہ قوم کے عقائد و نظریات ہیں، یہ کسی قوم کے اجتماعی تصورات ہیں جن کے نتیجے میں انسانی اور اجتماعی علوم کی تشکیل ہوتی ہے۔

ہمارے ہاں دنیا اسلام میں گزشتہ دو سو برس سے جس جدید تعلیم کا چرچا ہے وہ یہی اجتماعی اور انسانی علوم کی تعلیم ہے۔ انگریزی ادب، انگریزی لٹریچر، فلسفہ، انگریزی قانون ،انگریزی تصورات ہی کے پڑھنے پڑھانے پر گزشتہ دو سو سال سے دنیائے اسلام میں زور دیا جارہا ہے۔ یہ بات شاید آپ میں سے بہت کم حضرات کے علم میں ہوگی کہ سرسید احمد خان نے جب علی گڑھ کالج قائم کیا تو وہ اس بات کے شدید مخالف تھے کہ یہاں سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم دی جائے۔ وہ علی گڑھ کالج میں سائنس اور ٹیکنالوجی کی تعلیم دینے کے ہمیشہ مخالف رہے۔ چنانچہ علی گڑھ کالج میں ایک طویل عرصے تک انجینئرنگ، سائنس اور طب کے شعبے قائم نہیں ہو سکے۔ وہاں جو شعبے قائم تھے ان میں زیادہ زور انگریزی زبان و ادب، سوشل سائنسز اور ہومینیٹیز پر دیا جاتا۔ خود سرسید کہتے تھے کہ "پہلے ہماری قوم میں کامل سول لائیزیشن آجاوے" یہ ان کے اپنے الفاظ تھے۔ اس کے بعد پھر بقیہ کاموں کی طرف توجہ دی جائے گی۔ سرسید ایسا کیوں سمجھتے تھے؟ یہ اللہ بہتر جانتا ہے۔ لیکن اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ جو چاہے

مسلمانوں کے قائم کردہ اداروں میں پڑھتا رہا ہو، یا غیر مسلموں کے اداروں میں پڑھتا ہو، وہ اپنی ذہنی ساخت کے اعتبار سے عام مغربی تعلیم یافتہ انسان سے مختلف نہیں۔ ایک مغربی تعلیم یافتہ مورخ جس انداز سے تاریخ کو دیکھتا ہے، اسی انداز سے ایک جدید مسلمان مورخ بھی دیکھتا ہے۔ کسی ملک کے معاشی مسائل کو جس طرح ایک مغربی تعلیم یافتہ معیشت دان دیکھتا ہے۔ اسی طرح ایک مسلمان ماہر معیشت بھی دیکھتا ہے۔ گویا یہ طبقہ اپنے وجود سے، اپنے رویے سے، طرز عمل سے، اس تصور کو دن بدن مضبوط سے مضبوط تر بنا رہا ہے کہ اسلامی روایات کے پاس، شریعت کے پاس، معیشت، اقتصاد اور بقیہ معاملات میں کوئی راہنمائی موجود نہیں ہے۔ اسلام ان معاملات میں رہنمائی فراہم نہیں کرتا۔

دوسری طرف ہمارا جو طبقہ دینی تعلیم سے متعلق ہے وہ اس بات پر شدت سے مُصر رہا ہے کہ جدید دنیا میں جو کچھ بھی ہو رہا ہے، جو کچھ بھی سوچا جا رہا ہے، جو کچھ بھی لکھا جا رہا ہے اس سے مکمل طور پر صرف نظر کیا جانا چاہیے۔ اس طبقہ کے بیشتر افراد کی رائے میں دنیا میں جو بھی علوم وفنون مروج ہیں ان سے ناواقف رہنے میں ہی دین و دنیا کی بھلائی ہے، لہذا دینی تعلیمی اداروں کو دنیا سے کٹ کر الگ جزیروں کی شکل میں رہنا چاہیے۔ یہی تصور ہے جو سیکولرازم کو تسلسل بخشنے کا ضامن ہے۔ یہ مذہبی اداروں کا الگ وجود اور اس پر اصرار۔ دوسری طرف جدید اداروں کا مغربی روایت پر قائم رہنا اور اسلامی تصورات کو نظر انداز کیے چلے جانا۔ ان دونوں رویوں کے نتیجے میں سیکولرازم کو فروغ ملتا چلا جا رہا ہے۔

سیکولرازم کو فروغ ملنے کے نتیجے میں دنیائے اسلام میں تیزی سے وہ رجحان مضبوط ہوا ہے، جس کے تحت دینی رہنمائی کو اجتماعی معاملات سے نکال دیا گیا ہے۔ یہ جو مرد و زن کی مساوات کا مغربی اور لا اخلاقی انداز کا تصور عام ہے۔ یہ جو اسلامی تصورات کو سمجھنے میں مشکل پیش آ رہی ہے۔ یہ جو حجاب کی مخالفت دنیا اسلام میں بھی ہو رہی ہے، دنیا اسلام سے باہر بھی ہو رہی ہے۔ اسلامی قوانین کو از کار رفتہ اور دقیانوسی قرار دیا جا رہا ہے۔ مختلف اسلامی احکام پر جو اعتراضات کیے جا رہے ہیں۔ سود کی افادیت پر مضامین شائع ہو رہے ہیں۔ قمار و غرر کے دفاع میں تحریریں اور تحقیقات شائع ہو رہی ہیں۔ یہ سب کچھ ایک دو دن میں نہیں ہوا۔ یہ اس دو سو سال کی بے عملی کے نتائج ہیں۔

آج ہمارا بااثر طبقہ اسلامی قوانین کو از کار رفتہ قرار دیتا ہے۔ دقیانوسی اور قدیم قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ قوانین قدیم ہیں۔ چودہ سو سال پرانے ہیں اس لیے یہ آج کے زمانے کے ساتھ نہیں دے سکتے۔ اسلامی تہذیب چودہ سو سال پرانی ہے اس لیے آج کی دنیا میں اس کی کوئی جگہ نہیں۔ چاہے زبان سے وہ یہ بات نہ کہتے ہوں، لیکن بہت سے لوگوں کے دل کی گہرائیوں میں یہی جذبہ پایا جاتا ہے۔

اس کے باوجود قدیم تہذیبوں سے دلچسپی اس طبقے میں غیر معمولی طور پر پائی جاتی ہے۔ وہ مصر میں فرعونوں کی تہذیب ہو یا پاکستان میں ہڑپہ اور موہنجوداڑو کے باقیات ہوں، یا بعض علاقوں میں قدیم بدھسٹوں کے باقیات ہوں، بعض ممالک میں قدیم رومن اثرات ہوں، ان کی حفاظت اور ان کا تحفظ اسلامی آثار سے بڑھ کر کیا جاتا ہے۔ آج پاکستان میں ہڑپہ اور موہنجوداڑو کے آثار کے تحفظ کے لیے ادارے قائم ہیں۔ حکومت کے فنڈ موجود ہیں۔ بین الاقوامی ایجنسیز اور اداروں کے فنڈ موجود ہیں۔ لیکن محمد بن قاسم کی پہلی مسجد، جو پہلی مرتبہ برصغیر میں بنائی گئی اروڑ کی مسجد۔ اس کے تحفظ، اس کی تجدید یا تزیین کے لیے حکومت پاکستان کے پاس فنڈ نہیں ہیں۔ حکومت سندھ کے پاس وسائل نہیں۔ حکومت سندھ میں، اور مرکزی حکومت میں ایسے لوگ شامل ہوتے اور اعلیٰ مناصب پر فائز ہوتے رہے۔ جو سندھ کے نام پر ووٹ لیتے رہے، جن کو سندھ کی شخصیت اور تشخص کے تحفظ کا ہمیشہ خیال رہا۔ انہوں نے بھی سندھ کی اس قدیم ترین مسجد کو، سندھ کا ورثہ نہیں سمجھا۔ وہ سندھ کا ورثہ موہنجوداڑو ہی کو سمجھتے ہیں۔ اسلامی تہذیب سے لاتعلقی اور قدیم تہذیبوں سے دلچسپی سیکولرازم کے منطقی نتائج اور لازمی اثرات ہیں۔

آج صورت حال یہ ہے کہ انسانی تاریخ کی دو طاقتور تہذیبیں، مغربی تہذیب اور اسلامی تہذیب اس وقت برسر پیکار ہیں۔ یہ دونوں تہذیبیں، اپنی وسعت، جامعیت اور عسکری قوت کے اعتبار سے انسانی تاریخ کی نمایاں ترین تہذیبیں ہیں۔ جتنا سیاسی اثر و رسوخ اور تاثیر ان دونوں تہذیبوں کو حاصل رہی ہے، کسی اور تہذیب کو حاصل نہیں رہی۔ یہ دونوں تہذیبیں ایک فکر و فلسفے پر مبنی ہیں۔ ان دونوں کی پشت پر افکار و نظریات کا ایک پورا نظام موجود ہے۔ ان دونوں تہذیبوں نے جو جو علوم اور حکمت و دانش پیدا کیے ہیں وہ پوری طرح ان دونوں تہذیبوں

کے مؤید اور مدافع ہیں۔

آج مغربی تہذیب ان تمام میدانوں میں بہت غالب اور بالا دست معلوم ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں اسلامی تہذیب کو وہ بالا دستی حاصل نہیں ہے۔ اسلامی تہذیب کا دفاع کرنے والی آوازیں بہت کمزور محسوس ہوتی ہیں۔ کبھی کبھی حکمرانوں کی طرف سے بھی مدافعت کی یہ آوازیں اٹھ جاتی ہیں، اگرچہ ایسا کم ہوتا ہے۔ لیکن ایسی آوازیں زیادہ تر عامۃ الناس کی طرف سے اٹھتی ہیں۔ اور ان آوازوں کو خاموش کر دینا اہل مغرب کا معمول ہوتا ہے۔ یہ کشمکش برابر کی سطح پر نہیں ہے۔ دونوں فریقوں کے مادی وسائل میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ یہ دونوں فریق اس وقت برابر کے فریق نہیں ہیں۔ مادی اعتبار سے، وسائل کے اعتبار سے، ان کے مابین بہت گہرا تفاوت پایا جاتا ہے۔ البتہ یہ دونوں تہذیبیں ایک اعتبار سے برابر ہیں وہ یہ کہ ان دونوں تہذیبوں کے مؤیدین اس عزم وارادے سے بھرپور ہیں جو عزم وارادہ کسی قوی تہذیب کے پیرکاروں میں پایا جاتا ہے۔ جو آوازیں اسلامی تہذیب کے احیاء اور بقا کے لے اٹھ رہی ہیں۔ وہ آوازیں اٹھانے والے اپنے عزم وہمت میں مغربی تہذیب کے علمبرداروں سے کم نہیں ہیں۔ ایک اعتبار سے اسلامی تہذیب کو بالا دستی آج بھی حاصل ہے۔ وہ اخلاقی بالا دستی ہے۔ افکار ونظریات کی جامعیت کی بالا دستی ہے۔ وہ افکار ونظریات میں ہم آہنگی اور یک جہتی کا پہلو ہے۔ اس پہلو سے دنیا اسلام آج بھی بہت سے ایسے نمایاں امتیازات کی حامل ہے۔ جو اہل مغرب کو حاصل نہیں ہیں۔

دنیائے اسلام اور مغرب سے تعلقات اور روابط کے بارہ میں گفتگو کرتے ہوئے یہ تاریخی حقیقت نظروں سے اوجھل نہیں ہونی چاہیے کہ اہل مغرب کی پیش قدمی دنیائے اسلام میں جب بھی ہوئی ہے، تجارت اور اقتصادی خوشحالی کے نام پر ہوئی ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تہذیب کو دنیائے مغرب ومشرق میں جب بھی پیش قدمی حاصل ہوئی۔ وہ اخلاق وکردار اور روحانی مقاصد کے نام پر ہوئی۔ اسلامی تہذیب جہاں بھی گئی وہ ان روحانی اقدار کو لے کر گئی۔ اس اخلاقی پیغام کو لے کر گئی، اس کردار اور انسانی مساوات کو لے کر گئی جس کا اسلام علمبردار ہے۔ مسلمانوں کے قدم جہاں بھی پہنچے، مشرق سے لے کر مغرب تک، شمال سے لے جنوب تک، وہاں جو جو لوگ ان سے متاثر ہوئے ان کی زندگی میں آج بھی وہ اثرات محسوس

ہوتے ہیں۔ صحابہ کرامؓ کے قدم جہاں تک پہنچے، وہ علاقہ آج بھی مسلم اکثریت کا علاقہ ہے۔ جو علاقے صحابہ کرامؓ نے فتح کئے ہیں، صحابہ کرام کے ہاتھوں فتح ہوئے ہیں، وہ علاقے آج بھی مسلم اکثریت کے علاقے ہیں۔ صحابہ کرام نے ان میں سے کسی کو زبردستی مسلمان نہیں کیا۔ یہ لوگ صحابہ کرام کے بہت بعد کے زمانہ میں مسلمان ہوئے ہیں۔ یہ تمام علاقے شام، عراق، مصر، ایران یہ کئی سو سال تک غیر مسلم اکثریت کے علاقے رہے، لیکن اخلاق و کردار کی جو شمع صحابہ کرام کے ہاتھوں روشن ہوئی تھی اس سے یہ سب لوگ نور حاصل کرتے رہے۔ بہت جلد ایک زمانہ ایسا آیا کہ یہ پورے علاقے اسلامی تہذیب کے علاقے بن گئے۔ اس کے مقابلے میں مغربی تہذیب اقتصادی ترقی اور مادی خوشحالی کے نام پر وجود میں آئی تھی۔ اس اقتصادی ترقی اور خوشحالی کے فوائد مغرب کو تو حاصل ہوئے، لیکن دنیائے اسلام کو یہ فوائد یا تو حاصل نہیں ہوئے یا بہت محدود اور وقتی ثابت ہوئے۔ البتہ وہ اثرات جن کا براہ راست تعلق مغرب کے مفادات اور بالادستی سے تھا۔ وہ بہت بھرپور بھی ثابت ہوئے اور دیرپا بھی۔

ایسٹ انڈیا کمپنی جب ہندوستان میں آئی تھی تو کس نام سے آئی تھی؟ ایسٹ انڈیا کمپنی نے جب یہاں کے حکمرانوں سے تجارتی مراعات حاصل کیں تو مادی فوائد اور اقتصادی خوشحالی، تجارتی سرگرمی کے نام پر ہی یہ سب فوائد حاصل کیے۔ یہ بات کہنے میں آج کوئی تامل نہیں ہونا چاہیے کہ جن مسلمان حکمرانوں نے ایسٹ انڈیا کمپنی کو مراعات سے نوازا، انہوں نے اپنی ذہنی دوررسی کا اچھا نمونہ پیش نہیں کیا۔ فوری اور مختلف مادی فوائد کی خاطر، جو حاصل بھی نہیں ہوئے۔ انہوں نے ایک ایسا فیصلہ کیا جس کے نتیجے میں ایسٹ انڈیا کمپنی ہندوستان میں جابجا اپنے مراکز قائم کرنے میں کامیاب ہوگئی۔ یہ مراکز وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فوجی چھاؤنیوں اور کیمپوں میں تبدیل ہوگئے اور بالآخر پورے ہندوستان پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہوگئے۔

تیل کی کمپنیاں عرب ممالک میں گئیں، ورلڈ بینک دنیا کے دوسرے ملکوں میں آیا۔ گلوبلائزیشن کے نام پر دنیا میں جو کچھ ہو رہا ہے وہ سب کے سامنے ہے۔ ڈبلیو ٹی او کے نام پر کیا کیا ہو رہا ہے؟ آئی ایس او (ISO) کے نام سے جو ادارے ہیں وہ جو کچھ کر رہے ہیں سب اقتصادی ترقی کے نام پر ہو رہا ہے۔

آج ہمارا حکمران اور بااثر طبقہ اس موہومہ اقتصادی خوشحالی پر اسی طرح خوشی محسوس کرتا ہے جس طرح آج سے دو سو سال پہلے ایسٹ انڈیا کمپنی کی آمد پر ہوا تھا۔ اگر ایسٹ انڈیا کمپنی کی تاریخ کا اور آج کی گلوبلائزیشن، ڈبلیو ٹی او اور آئی ایس او کا جائزہ لیا جائے، تقابلی مطالعہ کیا جائے تو واضح طور پر اندازہ ہو جاتا ہے کہ دونوں کے تصورات اتنے مشابہ ہیں۔ ایک دوسرے سے اتنے قریب ہیں، کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُسی قدیم تجربہ اور مجرب نقشہ کو سامنے رکھ کر نیا نقشہ بنایا گیا ہے۔ بہر حال یہ وہ نتائج تھے جو سیکولرازم کے نتیجے میں بالآخر سامنے آئے۔

سیکولرازم میں سب سے ابتدائی قدم جن قوموں نے اٹھایا، ان میں ترکوں کا نام بہر حال شامل ہے۔ ترکوں کی کوتاہیوں کا خمیازہ پوری دنیا اسلام کو بھگتنا پڑا۔ لیکن ترکوں کی یہ کوتاہی محض حکمرانوں کی کوتاہی نہیں تھی۔ سب سے پہلے یہ ترک علماء کی کوتاہی تھی۔ علماء نے ان مسائل کا حل پیش کرنے میں کوتاہی کی، جن کو حل کرنا فوری ضرورت تھا۔ جن کا اسلامی حل تجویز کرنا علماء کی ذمہ داری بھی تھی، فرض منصبی بھی تھا، قومی اور ملی ذمہ داری بھی تھی۔ وہ ایسا کرنے میں کامیاب نہیں رہے۔ ناکام رہے۔ یہ سیاسی قائدین کی بھی کوتاہی تھی۔ یہ ادیبوں اور اہل صحافت کی بھی کوتاہی تھی اور عام تعلیم یافتہ طبقوں کی کوتاہی بھی تھی۔ اس پوری کوتاہی کا جو نتیجہ نکلا وہ سلطنت عثمانیہ کی شکست وریخت کے نتیجے میں نکلا۔ دنیائے اسلام میں سیکولرازم کے فروغ کی صورت میں نکلا۔ سیکولرازم کے نتیجے میں علاقائی نیشنل ازم کے بھوت اور عفریت نے بوتل سے سر نکالا۔ اس عفریت نے دنیائے اسلام کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔ دنیائے اسلام چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم ہو گئی۔ مزید تقسیم در تقسیم کے منصوبے بنائے جا رہے ہیں۔ علاقائی نیشنل ازم کی کوکھ سے جنم لینے والے یہ سارے فتنے بھی مسلمانوں کو سبق سکھانے میں کامیاب نہیں ہوئے۔ آج بھی دنیائے اسلام کے متعدد علاقوں میں سیکولرازم اور نیشنل ازم کا وہی نسخہ آزمایا جا رہا ہے، جو دو سو سال پہلے آزمایا گیا تھا۔ جو پچھلی صدی ہجری کے شروع میں آزمایا گیا تھا۔ اور آج اکیسویں صدی عیسوی میں اور پندرھویں صدی ہجری میں بھی آزمایا جا رہا ہے۔

جب یہ سیکولرازم کا تصور دنیائے اسلام کے موثر طبقے میں پھیل گیا تو پھر اسلامی قوانین میں بھی ترامیم کا آغاز شروع ہوا۔ یہ بات حیرت انگیز بھی ہے اور اہم بھی ہے کہ استعمار کے دور میں، مسلم ممالک میں بالعموم، اسلامی قوانین میں کسی ترمیم کی کوشش نہیں ہوئی۔ اکا دکا آوازیں

اٹھتی رہیں، لیکن وہ بہت بے اثر اور معمولی آوازیں تھیں۔ اس کے مقابلے میں جو آوازیں اٹھیں وہ اسلامی قوانین کے کے نفاذ کی آوازیں تھیں۔ اسلام کے عائلی اور شخصی قوانین کی بنیاد پر قانون سازی کی آوازیں تھیں جن میں دنیائے اسلام کے تمام طبقات نے حصہ لیا۔ برصغیر کی مثال اگر ہم سامنے رکھیں تو نظر آتا ہے کہ قائداعظم محمد علی جناح، علامہ اقبال، مولانا شبلی نعمانی، مولانا اشرف علی تھانوی، مفتی کفایت اللہ صاحب، محمد احمد کاظمی اور ان جیسے بہت سے حضرات نے یہ کوششیں کیں اور وہ ان کوششوں میں کامیاب ہوئے کہ اسلام کے شخصی قوانین، انگریزی عدالتوں اور انگریزی قانون ساز اداروں کے ذریعے نافذ کرائے جائیں۔ لیکن جیسے ہی آزادی کا عمل مکمل ہوا اور دنیائے اسلام کے مختلف ممالک آزاد ہوئے تو یکا یک یہ آوازیں بہت قوی ہوگئیں کہ اسلام کے شخصی قوانین میں ترامیم کی جائے۔ اسلام کے بارے میں بہت سے احکام کے بارے میں شکوک وشبہات کو ہوا دینے کا عمل زور وشور سے بڑھ گیا۔ چنانچہ بہت سے خوشنما عنوانات کو استعمال کرتے ہوئے مغربی تصورات کو فروغ دینے کی کوششیں تیزی سے کی جانے لگیں۔

اہل مغرب کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنے ہر کام کے لیے اچھے عنوانات تراشتے ہیں۔ ان اچھے عنوانات کے مندرجات جتنے بھی مکروہ اور ناقابل قبول ہوں، ان کا عنوان ہمیشہ قابل قبول اور جاذب نظر ہوتا ہے۔ چنانچہ مغربی ممالک میں موجود معاشرتی افراتفری، خاندان کے ادارے کی شکست وریخت، عام بے حیائی، مرد وزن کے درمیان تعلقات میں فسادات، ان تمام خرابیوں کا نام وہاں مساوات مرد وزن ہے۔ مساوات کے نام سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ مرد وزن کے درمیان مساوات ہونی چاہیے۔ خواتین کو وہی حقوق ملنے چاہئیں، جو مردوں کو ملتے ہیں۔ مردوں کے حقوق وفرائض ویسے ہی ہونے چاہئیں جیسے عورتوں کے حقوق وفرائض ہیں۔ اس سے کوئی شخص انکار نہیں کرسکتا۔ لیکن اس عنوان کے تحت جو مندرجات بیان کیے جاتے ہیں وہ اسلامی تصورات کے لحاظ سے قطعاً ناقابل قبول ہیں۔ شریعت نے بعض حالات میں تعدد ازواج کی اجازت دی ہے۔ تعدد ازواج کو شریعت نے اس طرح ناپسندیدہ قرار نہیں دیا جس طرح مغربی تہذیب میں قرار دیا جاتا ہے۔ شریعت نے بعض مصلحتوں کے تحت طلاق کا حق مردوں کو دیا ہے۔ یہ بنیادی طور پر مرد کا حق ہے کہ وہ طلاق کے حق کو استعمال کرے۔

ولایت نکاح باپ کو، چچا کو، یا بڑے بھائی کو حاصل ہے۔ مطلقہ عورت کو نفقہ کتنا دیا جائے اور کیسے دیا جائے؟ یتیم پوتے کی وراثت کیا اور کیسے ہو؟ یہ وہ معاملات ہیں جہاں شریعت کے واضح احکامات موجود ہیں، شریعت کے متعین اور طے شدہ اصولوں پر یہ احکام مبنی ہیں۔ ان سب کو نظر انداز کر کے محض عدل اور مساوات کے مغربی نعروں سے متاثر ہو کر مغربی گمراہیوں کو عام کیا جائے یہ استعمار کے دور میں نہیں ہوا تھا۔ یہ بات دنیائے اسلام کے کئی ممالک میں آزادی کے بعد ہی ممکن ہوئی۔

دنیائے اسلام کے متعدد ممالک میں یہ تصورات ایک ایک کر کے پھیلائے گئے جس کی رو سے ان تمام قوانین کے بارے میں ایک بے اعتمادی کی فضا پیدا ہوئی۔ اس بے اعتمادی کے ماحول میں ان قوانین میں ترمیم کا کام آسان ہو گیا۔ چنانچہ کئی ممالک میں ایسی ایسی ترامیم کی گئیں جو اسلامی تاریخ میں کبھی سوچی بھی نہیں گئیں۔ ان میں سے بیشتر ترامیم کا ماخذ صرف مغربی قوانین تھے۔ یہ ماٗخذ یا تو سویٹزرلینڈ کا سول کوڈ تھا، یا فرانس کا کوڈ ناپولیاں تھا، یا انگریزی قوانین تھے۔

یہاں ایک بات بہت عجیب ہے۔ وہ یہ کہ یہ مغربی قوانین جن کے نفاذ کی دعوت ہمارا ایک طبقہ دیتا رہا ہے۔ ان مغربی قوانین کے انتخاب میں بھی اس طبقے نے کسی جدت یا ناقدانہ صلاحیت کا ثبوت نہیں دیا۔ مغربی دنیا کے جو علاقے فرانس کے زیر اثر تھے وہاں فرانسیسی قوانین ہی کو معیار سمجھا جاتا ہے۔ جو چیز فرانس میں ہوئی ہے وہ حق اور صداقت کا اعلیٰ ترین معیار ہے۔ عدل و انصاف کے اعلیٰ ترین نظام معیار پر اس طبقہ کے نزدیک فرانسیسی ہی پورا اترتا ہے۔ لہذا اسے اختیار کر لیا جائے۔ اس کے برعکس ہمارے ہاں ہر وہ چیز جو انگلستان یا امریکا میں ہوئی اسے اختیار کر لینے کو جدت اور ترقی کی معراج مانا جاتا ہے۔ اس سے پتہ یہ چلا کہ ان تصورات کا علمی مطالعہ کسی نے نہیں کیا۔ محض ذاتی واقفیت اور مرعوبیت کی وجہ سے ان تصورات کو قبول کرنے کی دعوت دی جا رہی ہے۔ اگر ان تصورات کی کسی ذاتی خوبی کی وجہ سے یہ مطالبہ کیا گیا ہوتا تو کم از کم ایک مثال تو ایسی ملتی کہ کسی صاحب علم نے انگریزی، فرانسیسی، جرمن، اطالوی ان تمام قوانین کا ایک تنقیدی تقابلی جائزہ لیا ہوتا۔ مطالعہ کرنے کے بعد، جائزہ لینے کے بعد، کسی ایک تصور کو پسندیدہ قرار دیا گیا ہوتا۔ پھر اس تصور کا اسلامی تصورات سے

مقابلہ کیا گیا ہوتا اور پھر یہ ثابت کیا گیا ہوتا کہ ان تصورات میں کیا خوبی ہے اور اسلامی تصورات میں کیا خامی ہے؟ اگر ایسا کیا گیا تو پھر واقعی اس میں جان ہوتی کہ مغربی قوانین کا فلاں اصول پیروی کے قابل ہے۔ پھر اس دعوے میں کوئی بنیاد ہوتی۔ لیکن ایسا کہیں نہیں ہوا، نہ فرانسیسیوں کے مریدوں نے ایسا کیا۔ وہاں فرانس نے جو نتیجہ لکھ کر دیا اس پر عملدرآمد کی دعوت دے دی گئی۔ یہاں انگریز نے جو نتیجہ لکھ کر دیا اس پر عملدرآمد کی دعوت دی جارہی ہے۔

یہ صورت حال ہے جو گذشتہ سو سوا سو برس سے دنیائے اسلام کو درپیش ہے۔ لیکن اس منفی صورت حال کے ساتھ ساتھ دنیائے اسلام میں آج بہت سے ایسے مثبت پہلو بھی موجود ہیں جو ایک انتہائی خوش آئند اسلامی مستقبل کے غماز ہیں۔ ان سے ایک ایسے اسلامی مستقبل کی نوید ملتی ہے جہاں اسلامی شریعت کے احکام کی بنیاد پر قوانین بنائے گئے ہوں۔ اجتماعی زندگی کے ڈھنگ اور نظام شریعت کی بنیاد پر استوار ہوئے ہوں۔ زندگی کے تمام معاملات کا ایک نیا نہج دنیا کے سامنے رکھا جارہا ہو۔ دنیا کو کامیابی کے ساتھ یہ بتایا جارہا ہو کہ اسلام کے احکامات اور تصورات آج بھی اسی طرح مؤثر اور قابل عمل ہیں جس طرح ماضی میں مؤثر اور قابل عمل تھے۔

اسلامی تہذیب اور مغربی تہذیب کے درمیان کشمکش کی یہ داستان بظاہر حوصلہ شکن معلوم ہوتی ہے بظاہر ایسا لگتا ہے کہ شاید مستقبل کی لگامیں مسلمانوں کے ہاتھوں سے چھوٹ چکی ہیں۔ لیکن معاملات کو ذرا غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔ اس پوری کشمکش کے دوران مسلمانوں کا بہت بڑا طبقہ، عامۃ الناس کی بہت بڑی تعداد نہ صرف پرامید رہی ہے بلکہ ان مصائب اور تکالیف کے سمندروں سے گزرنے کے نتیجے میں ان کا ایمان اسلامی شریعت پر پہلے سے بہت زیادہ مضبوط ہوا ہے۔ جدید تعلیم یافتہ طبقے کی ایک بہت بڑی تعداد از سر نو اسلامی شریعت کی طرف متوجہ ہوئی ہے اور ایک بہت بڑا طبقہ ایسا پیدا ہوا ہے جو جہاں مغرب کو خوب سمجھتا ہے وہاں اسلامی شریعت پر ایمان اور شریعت کے از سر نو نفاذ کے لیے اپنے عزم میں، کسی بھی دوسرے پرجوش مخلص مسلمان سے کم نہیں ہے۔

مغربی تہذیب کے ساتھ اس احتکاک اور کشاکش کے نتیجے میں فقہ اسلامی کے بہت سے ماہرین نے مغربی قوانین سے استفادہ بھی کیا ہے، مغربی قوانین کے اسالیب کو استعمال بھی

کیا ہے، اور اسلامی قوانین کو پیش کرنے کے اور جدید تعلیم یافتہ طبقے کے لیے آسان بنانے کے لیے مغربی قوانین کے اسلوب ترتیب اور انداز بیان سے مدد بھی لی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ وقت قریب آ رہا ہے جب دنیائے اسلام کے مفکرین مغربی قوانین، مغربی تہذیب اور مغربی فکر کے مطالعے کے سلسلے میں وہی انداز اختیار کریں گے جو اپنے اپنے زمانے میں حجۃ الاسلام امام غزالی، امام فخر الدین رازی، اور شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ نے اختیار کیا تھا۔ ان حضرات نے اس زمانے میں رائج مغربی تہذیب یعنی یونانی تصورات، یونانی افکار اور یونانی عقلیات کا انتہائی گہرا عقلی اور منطقی مطالعہ کیا۔ اس کے منفی پہلوؤں کی علمی انداز میں نشاندہی کی۔ ان کی مدلل تردید کی اور اسلامی نقطۂ نظر کو عقلی طور پر ثابت کرنے مین ایک نمایاں کردار ادا کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے جس چیز کی دعوت دی تھی۔ 1925 میں جس ضرورت کا اظہار کیا تھا اب اس ضرورت کی تکمیل کا سامان فراہم ہو چکا ہے۔ فکری اور علمی اعتبار سے حالات پہلے سے کہیں زیادہ اب اس بات کے لیے سازگار ہیں کہ وہ خدمت انجام دی جائے جس کا احساس حکیم مشرق کو 1925 میں ہوا تھا۔ 1925 میں انہوں نے لکھا تھا کہ جو شخص زمانہ حال کے جیورس پروڈنس پر تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام اسلامیہ کی ابدیت کو ثابت کرے گا وہ بنی نوع انسان کا سب بڑا خادم اور شاید اس صدی کا مجدد ہوگا۔ پھر علامہ نے لکھا اس وقت مذہب اسلام شاید زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔ ان حالات میں مسلمان اہل علم اس ضرورت کا احساس تو کرتے رہے جس کا احساس علامہ اقبال نے کیا۔ لیکن آج سے چند عشروں پہلے وہ ساز و سامان موجود نہیں تھا۔ وہ مسالہ اور وسائل موجود نہیں تھے، جو اس کام کے لئے ناگزیر تھے۔ چودھویں صدی کے اوائل میں ایسے لوگ تقریباً ناپید تھے۔ جو مغربی قوانین، مغربی تہذیب اور مغربی فکر کی روح کو پورے طور پر سمجھتے ہوں۔ مغربی زبانوں سے براہ راست واقف ہوں۔ اور ان سب صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ اسلامی شریعت کو اس کو بنیادی ماخذ کی روشنی میں براہ راست مجتہدانہ انداز سے سمجھتے ہوں۔ یعنی مغرب سے ناقدانہ واقف ہوں اور شریعت کے احکام میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے ہوں۔

آج ایسے لوگ سامنے آ رہے ہیں۔ ماضی میں یہ واقفیت یک طرفہ تھی یا کم تھی۔ مغربیت کو جاننے والے الگ تھے اور شریعت کو جاننے والے الگ تھے۔ آج ایسے لوگ ناپید نہیں ہیں۔

آج اس ضرورت کا احساس بڑھ رہا ہے۔ عرب دنیا میں بہت سے ایسے علم سامنے آئے ہیں جنہوں نے مغربی افکار کا خاص طور پر فرانسیسی تصورات قانون کا تنقیدی مطالعہ کیا ہے۔ اسلامی شریعت سے ان کا تقابل کیا ہے اور اسلامی شریعت کے بہت سے احکام اور تصورات کی برتری، عقلی اور علمی دلائل سے بیان کی ہے۔ استاد عبدالرزاق سنہوری، استاد عبدالقادر عودہ شہید، مصطفیٰ احمد الزرقاء اور اس سطح کے متعدد حضرات نے جو علمی کاوشیں کی ہیں، وہ فقہ اسلامی کی تاریخ میں رجحان ساز کردار اور مقام کی حامل ہیں۔

فقہ اسلامی کی تدوین نو کا کام بھی چودھویں صدی میں بڑے پیمانے پر ہوا ہے۔ بطور مدون قانون کے بہت سے اہل علم نے فقہ اسلامی پر کتابیں تیار کی ہیں۔ اردو زبان میں بھی یہ کام ہوا ہے۔ عربی میں بھی ہوا ہے۔ انگریزی میں بھی ہوا ہے۔ سرکاری سطح پر بھی ہوا ہے اور غیر سرکاری سطح پر بھی ہوا ہے۔ شاید آپ کے علم میں ہو کہ جامعہ الازہر نے آج سے پچیس تیس سال قبل اسلامی قوانین کی دفعہ وار ترتیب کا کام کرایا تھا۔ اور یہ کام متعدد جلدوں میں شائع شدہ موجود ہے۔ لیبیا میں بھی یہ کام ہوا ہے۔ اسلامی قوانین کی فنی انداز میں ضابطہ بندی اور تدوین کا کام ستر کی دہائی میں لیبیا میں ہوا۔ دنیائے اسلام کے صف اول کے اہل علم نے اس میں حصہ لیا اور ان کی کاوشیں آج مطبوعہ شکل میں موجود ہیں۔ پاکستان میں بھی یہ کام ہوا ہے۔ تقریباً ہر مسلم ملک میں کسی نہ کسی سطح پر، فقہ اسلامی کی تقنین یعنی ضابطہ بندی کا کام ہوا ہے۔

سب سے زیادہ قابل ذکر کام جو چودھویں صدی میں ہوا ہے۔ جس میں فقہ اسلامی کو جدید تعلیم یافتہ طبقے کے لیے عام کر دیا گیا ہے۔ وہ جدید طرز پر ان کتابوں کی تدوین وتصنیف ہے، جس نے عرب دنیا میں پورے کتب خانے کے کتب خانے تیار کر دیے ہیں۔ عرب دنیا کی لائبریریاں ان کتابوں سے بھر دی ہیں جو فقہ اسلامی اور شریعت اسلامی کے مختلف پہلوؤں کو ایک نئے اور جدید انداز سے بیان کرتی ہیں۔ فقہ اسلامی کے تصورات پر الگ الگ کتابیں تیار ہوئی ہیں۔ یہ اسلوب جدید مغربی قانون کا اسلوب ہے۔ قدیم فقہاء اسلام نے فقہ اسلامی کے مباحث سے اس انداز سے بحث نہیں کی تھی۔ لیکن جدید عرب مصنفین نے مراکش سے لے خلیج تک اور عراق سے لے کر سوڈان تک اس موضوع پر سیکڑوں نہیں ہزاروں جلدیں تیار کر دی ہیں۔ فقہ اسلامی کے دائرۃ المعارف سامنے آئے ہیں۔ یوں فقہ اسلامی کے ایک ایک پہلو کو

عرب محققین نے کنگھال کر رکھ دیا ہے۔ اب ان کی تحقیقات کے اثرات پاکستان، ترکی، انڈونیشیا، ملائیشیا اور دوسرے غیر عرب ممالک تک پہنچ رہے ہیں۔ اور نئے انداز کا یہ کام انگریزی زبان میں بھی ہو رہا ہے۔

چودھویں صدی کے آغاز میں فقہ اسلامی اور شریعت کے موضوع پر شاید ایک کتاب بھی انگریزی یا کسی مغربی زبان میں موجود نہ ہو، جو کسی صحیح الخیال مسلمان نے ٹھوس بنیاد پر لکھی گئی ہو جس کی مدد سے ایک مغربی قاری فقہ اسلامی اور شریعت اسلامی کے نقطہ نظر تک براہ راست رسائی حاصل کر سکے۔ آج ایسی کتابیں سیکڑوں کی تعداد میں دستیاب ہیں۔ یہ کتابیں فرانسیسی، انگریزی اور دوسری مغربی زبانوں میں دستیاب ہیں۔ فقہ اسلامی پر اعتراضات مستشرقین کی طرف سے بھی ہوتے رہے ہیں اور ان کے تلامذہ مستغربین کی طرف سے بھی ہوتے رہے ہیں۔ جن کا جواب عرب دنیا میں تفصیل کے ساتھ دیا گیا ہے۔ ایسی کتابیں لکھی گئیں جن سے مستشرقین ہی کے اسلوب استدلال سے کام لے کر ان غلط فہمیوں کی وضاحت کی گئی ہے۔ جو بعض مستشرقین کی طرف سے پیدا ہوتی ہیں۔ مستشرقین کے بعض اعتراضات کم فہمی پر مبنی ہیں۔ بعض اعتراضات نقطۂ نظر کے اختلافات کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ بعض اختلافات اس لئے پیدا ہوئے ہیں کہ مستشرقین ان اساسات سے متفق نہیں ہیں جن پر اسلامی فقہ اور شریعت کی عمارت استوار ہے۔ بعض مستشرقین ایسے بھی ہیں جن کی نیت کے بارے میں شبہ کرنے کی وسیع بنیادیں اور جوازات موجود ہیں۔

چودھویں صدی میں ایک طویل وقفے کے بعد فقہ اسلامی کے بہت سے احکام پر ایک نئے انداز سے عمل درآمد بھی شروع ہوا ہے۔ اگرچہ اس میدان میں دنیائے اسلام کے جدید مسلم ممالک کی کارکردگی زیادہ حوصلہ افزاء نہیں ہے۔ لیکن اتنی حوصلہ شکن بھی نہیں جتنی بہت سے لوگ سمجھتے ہیں۔ پاکستان کا تجربہ اسلامی دستور سازی کے میدان میں، برادر ملک سعودی عرب کا فقہ اسلامی کے ایک وسیع میدان کو غیر مدون قانون کے طور پر نافذ کرنے کے معاملے میں، سوڈان کا تجربہ اور متعدد مسلم ممالک کا تجربہ اس معاملے میں انتہائی حوصلہ افزا ہے۔ بعض مسلم ممالک جہاں اسلامی قوانین کی ضابطہ بندی کے باب میں خاصا وقیع کام ہوا ہے۔ ایسے بھی ہیں جن کے بارے میں عام طور پر معلومات کا فقدان رہا ہے۔ وہاں فقہ اسلامی کی تدوین نو

اور اسلامی شریعت کے جدید انداز میں نفاذ کا تجربہ خاصا خوش آئند ہے۔ برادر مسلم ممالک برونائی، اردن، اور کئی دوسرے ممالک میں، اس ضمن میں خاصی پیش رفت ہوئی ہے۔

اس پیش رفت میں جو چیز سب سے نمایاں ہے وہ یہ ہے کہ ماضی کے برعکس آج کے دور میں شریعت کا نفاذ عام طور پر تقنین اور ضابطہ بندی کے ذریعے ہو رہا ہے۔ ماضی میں فقہ اسلامی کی حیثیت تقریبا وہ تھی جو انگریزی تاریخ میں common law کی رہی ہے۔ انگریزی کامن لاء ایک غیر مدون قانون تھا۔ جس کی بنیاد پر انگلستان کا نظام ایک طویل عرصے تک چلتا رہا ہے۔ انگلستان کی عدالتیں اسی غیر مدون قانون پر عملدرآمد کرتی رہی ہیں۔ تقریبا یہی کیفیت بارہ سو سال تک فقہ اسلامی کی رہی ہے۔ لیکن پچھلے ڈیڑھ دو سو سال کے دوران اس ضرورت کا احساس ہوا ہے کہ فقہ اسلامی کے احکام کو ضابطہ بند کر کے مرتب اور مدون قانون کے طور پر نافذ کیا جائے۔

دوسرا بڑا نمایاں رجحان جو فقہ اسلامی کی تاریخ میں ایک نیا رجحان ہے اور دراصل یہ رجحان صدر اول یعنی پہلی اور دوسری صدی کی روایت سے قریب تر ہے۔ وہ یہ ہے کہ کسی متعین فقہی مسلک کی پابندی اور پیروی کرنے کی بجائے پبلک لاء کی حد تک عام فقہی آراء سے استفادہ کیا جائے اور تمام بڑے بڑے فقہائے مجتہدین، جن میں صحابہ کرام اور تابعین بھی شامل ہیں ان کے اجتہاد کو سامنے رکھ کر دور جدید کے مسائل کا حل پیش کیا جائے۔ اس کام میں علمی مدد فراہم کرنے کی غرض سے اس دور میں صحابہ اور تابعین کے اجتہادات پر بھی کام ہوا ہے۔ صحابہ اور تابعین کے اجتہادات پر ضخیم جلدیں تیار ہوگئیں ہیں۔ یہ معلومات جو حدیث اور فقہ کی قدیم کتابوں میں بکھری ہوئی تھیں، ہزاروں صفحات پر منتشر تھیں، ان کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ اور عرب دنیا کے ایک نامور صاحب علم ڈاکٹر رواس قلعہ جی نے، سیدنا عمر فاروقؓ، عبداللہ ابن عباسؓ، سیدنا علی ابن طالبؓ، صحابہ میں سے، تابعین میں سے بڑے بڑے تابعین، تبع تابعین، ان سب کے اجتہادات کو اور فقہی خیالات کو الگ الگ مجلدات میں یکجا کر دیا ہے۔ درجنوں مجلدات پر مشتمل یہ ذخیرہ آج اجتہادی عمل کو ایک نئے انداز سے شروع کرنے میں ضروری علمی راہنمائی کر سکتا ہے۔

آج دنیا کے مختلف مسلم ممالک میں جو ریاستی قوانین تیار ہو رہے ہیں۔ ان سب میں

رجحان یہی ہے کہ کسی ایک متعین فقہی مسلک کی پیروی کرنے کی بجائے تمام فقہی مذاہب کو سامنے رکھا جائے۔ خاص طور پر معاملات اور تجارت کے میدان میں یہ کوشش بہت نمایاں رہی ہے۔ آج اسلامی بنکاری پر کام ہو رہا ہے۔ اسلامی بیمہ کاری اور تکافل کے قوانین بن رہے ہیں۔ ان سب قوانین میں کسی متعین فقہی مسلک کی پیروی نہیں ہو رہی۔ بلکہ تمام دنیا کے صف اول کے اہل علم، مختلف اکیڈمیوں اور علمی مجالس میں بیٹھ کر اس وقت اجتماعی غور و خوض کر رہے ہیں اور پورے فقہ اسلامی کے ذخیرہ کو سامنے رکھ کر یہ کام کر رہے ہیں۔

یوں اجتماعی اجتہاد کی قدیم اسلامی روایت آج از سر نو زندہ ہو رہی ہے۔ وہ قدیم اسلامی روایت جس کے نمونے صحابہ کرام کے اجتہادات اور فقہ کی ابتدائی تدوین میں خاص طور پر نظر آتے ہیں۔ اس اجتماعی اجتہاد کے نتیجے میں جو کام ہوا ہے وہ انتہائی قابل ذکر اور تاریخی کام ہے۔ اسلامی دستور، اسلام کے انتظامی قانون اور سیاسی افکار کی ایک بالکل نئے انداز سے تدوین ہوئی ہے۔ آج سے پہلے، گویا چودھویں صدی سے پہلے اسلام کے دستوری قوانین یکجا نہیں تھے۔ جن حضرات نے الاحکام السلطانیہ یا سیاست شرعیہ کے عنوان سے کتابیں تیار کی تھیں وہ ایک مفید علمی کام تو ضرور تھیں، لیکن ان سے وہ قانونی اور انتظامی تقاضے پورے نہیں ہو سکتے تھے جو ایک دستور اور قانون کی کتاب سے پورے ہونے چاہئیں۔ چنانچہ بیسویں صدی کے وسط میں جب پے در پے مسلم ممالک آزاد ہونا شروع ہوئے تو اسلامی دستور سازی کے لیے آوازیں ہر جگہ بلند ہوئیں۔ پاکستان، انڈونیشیا، سوڈان، شام، عراق، مصر ان سب ممالک میں اسلامی دستور سازی پر گفتگو کا آغاز ہوا۔ ہر سطح پر اسلامی دستور اور ریاست و حکومت کے موضوعات پر بحث ہوئی۔ بہت سے اہل علم نے اسلامی دستور کے احکام کو نئی زبان اور نئے انداز میں مرتب کرنے کا آغاز کیا۔ اہل پاکستان کا کام اس میدان میں سب سے نمایاں رہا۔ یہاں یہ کام انفرادی سطح پر بھی ہوا اور اجتماعی سطح پر بھی۔ یوں بیسوی صدی میں یا چودھویں صدی ہجری کے اہل علم نے فقہ اسلامی کا ایک ایسا باب نئے انداز میں مرتب کر کے رکھ دیا جو فقہ اسلامی کی تاریخ کی ایک نمایاں کوشش قرار دیا جا سکتا ہے۔

آج اسلام کے سیاسی تصورات، فقہ اسلامی کے سیاسی احکام، شریعت اسلامی کے دستوری قواعد و ضوابط واضح اور متعین طور پر تقریباً طے شدہ ہیں۔ دنیائے اسلام کے ہر علاقے

میں اور ہر مسلک اور رائے رکھنے والوں کے مابین اس پر اتفاق رائے موجود ہے کہ اسلامی ریاست سے کیا مراد ہے؟ اسلامی دستور کے بنیادی احکام کیا ہیں؟ اسلامی ریاست میں حکمرانوں اور عامۃ الناس کے تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ ان موضوعات پر بہت سی دستاویزات تیار ہوئی ہیں۔ سیکڑوں سے بڑھ کر ہزاروں کتابیں لکھی گئی ہیں۔ اور یہ پہلو اتنا واضح اور منقح ہو گیا ہے کہ اب کسی کو یہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے کہ فقہ اسلامی کے دستوری ابواب کی تدوین نو ہونی چاہیے۔ یہ تدوین نو ہو چکی۔ اس تدوین نو کے عمل سے علمائے اسلام بیسویں عیسوی اور چودھویں صدی ہجری میں فارغ ہو چکے ہیں۔

یہی کیفیت آج کل اسلام کے مالی احکام، تجارتی احکام اور سرمایہ کاری کے احکام کے بارے میں کہی جا سکتی ہے۔ آج کل وہ عمل جاری ہے جس کے نتیجے میں اسلامی شریعت کے اس انتہائی اہم شعبے کی تدوین نو ہو رہی ہے۔ آج پوری دنیا میں اس پر غور و فکر ہو رہا ہے۔ دنیا کے ہر مسلم ملک میں اہل علم ان مسائل پر لکھ رہے ہیں۔ تجارت و معیشت اور مالیات کے باب میں مغربی تصورات سے اسلامی احکام کا تقابلی مطالعہ کیا جا رہا ہے۔ نئی ضروریات کے پیش نظر فقہ اسلام کے احکام کو نئے انداز اور نئے اسلوب سے بیان کیا جا رہا ہے۔ اور یہ پیش کش محض نظری یا تعلیمی انداز کی نہیں ہو رہی ہے، بلکہ یہ فقہ اسلامی کو ایک زندہ قانون کے طور پر ایک فعال نظام کے طور پر متعارف کرا رہی ہے۔ ان میں سے ہر حکم پر عملدرآمد ہو رہا ہے۔ دنیا اسلام میں بھی اور دنیا اسلام سے باہر بھی۔ مغربی دنیا بھی اسلام کے تجارتی اور مالی نظام کی طرف متوجہ ہو رہی ہے۔ مغربی دنیا نے یہ محسوس کرنا شروع کر دیا ہے کہ اسلام کی شریعت تجارت اور مالی معاملات کے بارے میں ایک ایسی راہنمائی فراہم کر رہی ہے جو ان کے بہت سے مسائل کا حل ہے۔ آج ایسے مغربی اہل علم موجود ہیں جو سنجیدگی سے اسلامی شریعت کے تجارتی اور اقتصادی احکام کو سمجھنا چاہتے ہیں۔ آج ایسے مغربی مفکرین اور اہل علم سامنے آ رہے ہیں جو اسلام کے تجارتی قوانین، اسلام کے مالی احکام اور سرمایہ کاری کے قواعد و ضوابط کے بعض مسلمانوں سے زیادہ مؤید ہیں۔

یہ چند وہ معاملات ہیں جن پر فقہ اسلامی کا مؤقف اور اسلامی شریعت کا نقطہ نظر نئے انداز سے کامیابی کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے۔ کچھ مسائل وہ ہیں جو اب بھی تشنہ تحقیق اور تشنہ مطالعہ ہیں۔ یہ وہ معاملات ہیں جن پر اہل مغرب کی طرف سے کثرت سے اعتراضات کیے جا

رہے ہیں۔ مسلم معاشرے میں خواتین کا کردار کیا ہونا چاہیے؟ یہ مسئلہ اہل مغرب اور اہل اسلام کے درمیان خاصے بحث و مباحثے کا مضمون بنا ہوا ہے۔ مشکل یہ ہے کہ بہت سے مسلم ممالک میں منصوص اسلامی احکام اور فقہا کے متفق علیہ اجتہادی نظریات کو بعض مقامی رواجات سے مخلوط کیا جا رہا ہے۔ کسی مسلم ملک کا مقامی رواج اور چیز ہے اور شریعت کے منصوص احکام اور فقہاء اسلام کے متفق علیہ اجتہادات الگ چیز ہیں۔ ضروری نہیں کہ کسی مسلم ملک کے سابقہ رواج کو آج اکیسویں صدی میں جوں کا توں برقرار رکھنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ مسلمان بلا وجہ اپنے رواجوں کو چھوڑ دیں، محض تقلید مغرب میں اپنے روایتی طور طریقوں کو چھوڑ دیں۔ جس ملک میں جو رواج اور طور طریقہ ہے اگر وہ شریعت کے مطابق ہے، اگر وہ عدل و انصاف کے مطابق ہے، اگر اس سے مساوات آدم اور کرامات آدم کے اصول مجروح نہیں ہو رہے، اگر وہ دور جدید میں شریعت کے مقاصد کی تکمیل میں ممد و معاون ہے، تو اس رواج کو باقی رکھنا چاہیے۔ مسلمانوں کو اس کا دفاع کرنا چاہیے۔ لیکن اس کے باوجود اس رسم و رواج کی حیثیت شریعت کے منصوص احکام کی نہیں ہے۔ فقہا کے متفق علیہ اجتہاد کا درجہ کسی بھی رواج کو حاصل نہیں ہے۔ اگر کسی مقامی رواج کی وجہ سے شریعت بدنام ہو رہی ہو، اگر کسی مقامی رواج اور طور طریقے سے کچھ لوگ متنفر اور بدظن ہو رہے ہوں، تو اس مقامی رواج کو شریعت کی خاطر قربان کر دینا چاہیے۔ شریعت کا مقصد ہر چیز سے اعلیٰ و ارفع ہے۔ ہر مقامی رواج ہر مقامی طور طریقہ شریعت کی آن کے لیے قربان کیا جا سکتا ہے۔ آج جو مسائل مغربی تہذیب نے بہت زور و شور سے اٹھائے ہیں ان میں حیثیت نسواں کے علاوہ اسلام میں سزاؤں کے احکام کے بارے میں کہا جا رہا ہے کہ بہت سخت ہیں۔ ارتداد کی سزا کے بارے میں شبہات ظاہر کیے جا رہے ہیں۔ وراثت کے بعض احکام کے بارے میں بعض شبہات پیدا کیے جا رہے ہیں۔ حجاب کے قوانین اور قواعد کے بارے میں تأمل کا اظہار کیا جا رہا ہے۔

یہ سب وہ معاملات ہیں جس میں اسلام اور مسلمانوں کا موقف خالص مدلل انداز میں بیان کرنے کی ضرورت ہے۔ یہاں نہ مرعوبیت درکار ہے، نہ مغرب سے مرعوبیت کی وجہ سے اسلامی احکام میں رد و بدل کرنا چاہیے، دوسری طرف نہ کسی مقامی رواج یا انفرادی اجتہاد کو شریعت کا درجہ دینا چاہیے۔ کسی فقیہ کا اجتہاد اگر شریعت کی بدنامی کا سبب بن رہا ہے تو اس کو

چھوڑ دینا چاہیے۔ اگر کسی مجتہد کی رائے، نظر ثانی کی محتاج ہے تو اس پر نظر ثانی کی جانی چاہیے۔ جو چیز دائمی حیثیت رکھتی ہے، جو ہر وقت ہر زمانے میں واجب التعمیل ہے وہ صرف قرآن مجید اور سنت ثابتہ کی نصوص ہیں۔

ان کے بعد اگر کسی اصول کو دوام حاصل ہے تو وہ ائمہ اسلام اور مجتہدین امت کے متفقہ فیصلے ہیں۔ اگر کوئی چیز اجماع امت سے ثابت ہے تو اس کو برقرار رہنا چاہیے۔ اجماع امت وحدت ملی کا ضامن ہے۔ وحدت ملی کی ضمانت جس چیز نے دی ہے وہ اجماع امت ہے۔ لہذا اجماع امت کے بارے میں، اسلامی روایات کے تسلسل کے بارے میں، کسی مداہنت یا مصالحت سے کام نہیں لینا چاہیے۔ اگر ایک مرتبہ فکر اسلامی کے تسلسل اور فقہ اسلامی کے دوام کے بارے میں مداہنت کا رویہ اپنا لیا جائے تو پھر اس کی زد ایک ایک کر کے شریعت کے دوسرے پہلوؤں پر پڑے گی۔ بالآخر اس کے نتیجے میں وہ مسائل پیدا ہوں گے، وہ مشکلات سامنے آئیں گی جن کو حل کرنا بہت مشکل ہوگا۔

آج دنیا اسلام کے ہر علاقے اور ہر ملک میں کسی نہ کسی سطح پر شریعت کے احکام کے نفاذ اور ریاست اور معاشرے کی اسلامی تشکیل نو کے حق میں آوازیں بلند ہو رہی ہیں۔ کہیں یہ آوازیں بہت دھیمی ہیں، کہیں بہت بلند آہنگ کے ساتھ سامنے آ رہی ہیں۔ حکومتوں کا رویہ مختلف جگہ مختلف ہے۔ بعض حکومتیں اسلام اور شریعت سے بالکل لاتعلق معلوم ہوتی ہیں، بعض کا رویہ شدید محاربانہ اور اسلام دشمنی پر مبنی معلوم ہوتا ہے۔ بعض حکومتیں اسلامی اقدار کی علمبردار یا کم از کم دعویدار ہیں۔ اور کچھ حکومتیں وہ ہیں جو اسلام کے بارے میں بے یقینی کا شکار ہیں۔ مسلم ممالک میں نفاذ اسلام کی جن ممالک میں کوششیں ہوئی ہیں، ان میں پاکستان، سعودی عرب، سوڈان، ایران، یمن، لیبیا، ملائشیا، برونائی، افغانستان، اردن اور آزاد کشمیر شامل ہیں۔ ان سب ممالک میں کسی نہ کسی حد تک، کسی نہ کسی میدان میں، اسلامی قوانین نافذ العمل ہیں اور ان پر عمل درآمد ہو رہا ہے۔ ان ممالک میں سے چار ممالک ایسے ہیں جن میں نفاذ اسلام کی کوششیں انتہائی اہم اور قابل ذکر ہیں۔ ان کوششوں کا ایک تنقیدی اور تحقیقی مطالعہ ناگزیر ہے تاکہ ان کے تجربہ کی روشنی میں آئندہ کے لیے خطوط کار کا تعین کیا جا سکے۔ چودھویں صدی میں جو کام ہوا، اس میں جو جو کمزوریاں پیدا ہوئیں جہاں جہاں کوتاہیاں ہوئیں، ان کا سدباب

کرنے کے لئے ان کوششوں کا تنقیدی جائزہ لینا ناگزیر ہے۔

یہ چار ممالک جن کی کوششیں بہت نمایاں ہیں۔ ان میں سب سے پہلے برادر ملک سعودی عرب کا کام قابل ذکر ہے۔ پھر پاکستان، پھر ایران اور پھر سوڈان شامل ہیں۔ ایران میں اسلامی انقلاب کا آنا چودھویں صدی کے بالکل آخری اور پندرھویں صدی کے پہلے سال کا سب سے اہم اور سب سے نمایاں واقعہ ہے۔ یہ انقلاب شیعہ مجتہدین، طبقہ روحانیاں اور ایران علماء کرام کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ یہ پہلا موقع تھا کہ سیاسی آزادی کے بعد پہلی مرتبہ علمائے کرام نے ایک سیاسی تحریک کی کامیاب قیادت کی، اور قتدار اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ ماضی میں ایسا تو ہر جگہ ہوا کہ جہاد کی تحریکات میں اور آزادی کی تحریکات میں علمائے کرام پیش پیش رہے۔ جہاد کی ساری تحریکیں علمائے کرام نے چلائیں۔ جہاد آزادی کی کسی تحریک میں مغربی تعلیم یافتہ طبقہ شامل نہیں رہا۔ آزادی کی تحریکات دونوں نے مل کر چلائیں۔ علمائے کرام اور جدید تعلیم یافتہ قائدین ساتھ ساتھ مل کر یہ کام کرتے رہے ہیں۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ آزادی کی تمام تحریکات میں، مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک اور عراق سے لے کر سوڈان تک، دین اور احیائے دین کا حوالہ بہت نمایاں رہا۔ علمائے کرام کا کردار ان سب تحریکات میں انتہائی اہم اور بنیادی رہا ہے۔ لیکن جیسے ہی سیاسی آزادی حاصل ہوئی وہ اعلانات، وہ وعدے اور وہ منشور پس پشت ڈال دیے گئے۔ جنہوں نے عامۃ الناس کو تحریک آزادی میں شامل کیا تھا۔ جنھوں نے تحریکات آزادی میں نیا خون اور نیا رنگ و آہنگ شامل کیا تھا۔ جو عامۃ الناس کے لیے واحد قوت محرکہ کی حیثیت رکھتے تھے۔

یہاں ہمیں یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ علمائے کرام کا مقام و مرتبہ ایک روایتی مسلم معاشرے میں کیا رہا ہے؟ کیا علمائے کرام کو سیاسی قیادت کا منصب سنبھالنا چاہیے؟ کیا ماضی میں علمائے کرام نے کبھی یہ مطالبہ کیا ہے کہ اقتدار کی باگ ڈور ان کے ہاتھ میں دے دینا شریعت کے نفاذ کے لئے لازمی شرط ہے؟

یہ مطالعہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ آج دنیا کے متعدد مسلم ممالک میں بالعموم اور پاکستان میں بالخصوص علماء کی متعدد سیاسی جماعتیں کام کر رہی ہیں، جن میں سے بعض کو حکومت کے مناصب پر سالہا سال فائز رہنے کا موقع بھی ملا ہے۔ بعض نے حکومتی عہدے طویل

عرصہ سنبھالے رکھے ہیں۔ پاکستان میں کم وبیش 20 سال ایک مشہور دینی جماعت جس کا تعلق علماء سے رہا ہے اور ہے وہ حکومتوں میں مسلسل شریک رہی ہے۔ لیکن اس امر واقعہ کا اعتراف کرنے میں تردد نہیں کرنا چاہیے کہ شریعت کے نفاذ، مقاصد شریعت کی تکمیل اور شریعت کی بنیاد پر نظام کی تشکیل نو کے عمل کو آگے بڑھانے کے عمل میں علماء کی اس مشارکت کے وہ نتائج سامنے نہیں آئے جن کے عامۃ الناس منتظر ہیں۔

ماضی میں علماء کا مقام ومرتبہ مسلم معاشرے میں ہمیشہ ایک معلم، ایک مربی، اور ایک غیر سرکاری محتسب کا رہا ہے۔ جو علماء حکومت سے وابستہ نہیں رہے، جنہوں نے سرکاری مناصب نہیں سنبھالے۔ وہ عامۃ الناس میں تعلیم وتربیت کی ذمہ داریاں انجام دیا کرتے تھے اور غیر سرکاری طور پر محتسب کا فریضہ سرانجام دیا کرتے تھے۔ جو علماء حکومتوں سے وابستہ ہوئے، وہ عموماً قضاء اور افتاء ہی کے منصب پر فائز ہوتے تھے، یا احتساب کی ذمہ داریاں انجام دیا کرتے تھے۔ اس محدود عدالتی ذمہ داری کے علاوہ علما کرام نے ماضی میں 1300 سال کے طویل عرصے تک ایسی کوئی کوشش نہیں کی جس کا مقصد حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینا ہو۔ ہمارے برصغیر میں احیائے اسلام کی کئی نمایاں کوششیں ہوئیں، جن میں سے بعض انتہائی کامیاب رہیں، ان میں سے کسی کوشش میں علماء وقت نے حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لینے کی بات نہیں کی۔ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے ایک کامیاب تجدیدی اور اصلاحی عمل کی قیادت فرمائی جس کے نتائج سیاسی زندگی میں بھی سامنے آئے، انتظامی امور میں بھی سامنے آئے، حکومتی کی پالیسی میں بھی تبدیلی پیدا ہوئی، افراد حکومت کے رویہ اور مزاج میں بھی تبدیلی پیدا ہوئی۔ لیکن مجدد الف ثانی، ان کے خلفاء، ان کے خلفاء کے خلفاء کی کسی تحریر میں یہ اشارہ بھی نہیں ملتا کہ انہوں نے کسی سرکاری منصب کو حاصل کرنے کوشش ظاہر کی ہو۔ ان کا کردار صرف ایک معلم، ایک مربی اور غیر سرکاری محتسب کا رہا۔ ان کے تلامذہ یا ان کے متاثرین میں سے کچھ لوگ منصب قضاء پر ضرور فائز ہوئے، جو علماء کرام کی ایک اہم ذمہ داری سمجھا جاتا تھا۔

مفتی کے منصب پر ہمیشہ علماء کرام فائز رہے ہے۔ سرکاری ادارہ احتساب بھی علماء کرام کے ہاتھ میں رہا۔ شروع سے، صحابہ کرام کے زمانہ سے ہی، ایسا رہا۔ لیکن ان علماء کا کردار محدود اور

متعین تھا۔ قاضی کا کردار فقہ کی کتابوں میں متعین ہے۔ مفتی کی ذمہ داریاں متعین ہیں۔ یہ ذمہ داریاں علماء کرام انجام دیتے رہے ہیں اور کامیاب طریقے سے انجام دیتے رہے ہیں۔ آج ضرورت اس بات کی ہے کہ گزشتہ کم وبیش سو سال کے اس تجربے پر از سر نو غور کیا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کیا دور جدید کے انداز کی سیاسی جماعتیں تشکیل دینا اور ان کے ذریعے اسلامی شریعت کے نصب العین کو حاصل کرنا زیادہ مفید اور مؤثر ہے یا قدیم اسلامی روایات کا احیاء ہی اسلامی شریعت کے مقاصد کی تکمیل کا ضامن ہے؟

دور جدید کا سب سے بڑا مسئلہ جو اسلامی شریعت کے ماہرین اور علماء کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا تعلق اقتصاد اور تجارت کے میدان سے ہے۔ دنیائے مغرب میں تجارت کی توسیع دن بدن ہو رہی ہے۔ اس کے اثرات اور نتائج پیدا ہو رہے ہیں۔ اجتماعی سرمایہ کاری، انتہائی پیچیدہ اور وسیع پیمانے پر شروع ہو گئی ہے۔ پیداوار اتنے وسیع پیمانے پر ہو رہی ہے جس کا آج سے سو سال پہلے تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ بینکاری اور تجارت کے بین الاقوامی ادارے اتنے بااثر ہو گئے ہیں کہ حکومتوں کے اثر ورسوخ سے زیادہ ان بین الاقوامی اداروں کو اثر ورسوخ حاصل ہو گیا ہے۔ وہ کام جو پہلے استعماری قوتیں کیا کرتی تھیں وہ کام آج بین الاقوامی تجارتی ادارے کر رہے ہیں۔ بین الاقوامی تجارتی ادارے ان مقاصد کے حصول کے لیے کام کرتے نظر آ رہے ہیں جو آج سے سو سال پہلے استعماری حکومتیں کیا کرتی تھیں۔ ان حالت میں دنیائے اسلام کے لیے اس میدان میں آنا انتہائی ناگزیر ہے۔ جب تک بڑے پیمانے پر بین الاقوامی تجارت، بین لاقوامی بینکاری، اجتماعی سرمایہ کاری اور وسیع صنعتوں کے میدان میں مسلمان اسلامی شریعت کے مطابق حصہ نہیں لیں گے۔ اس وقت تک یہ چیلنج جوں کا توں رہے گا۔ مسلمان اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکیں گے۔

اس صورت حال کے نتائج آج یہ نکل رہے ہیں کہ دنیائے اسلام کی منڈیوں پر دوسرے تاجروں کا قبضہ ہو رہا ہے۔ مقامی معیشتیں روبہ زوال ہیں۔ فقہ اسلام کے احکام جو قدیم طرز پر مرتب ہوئے تھے، آج بے اثر ہوتے محسوس ہوتے ہیں۔ نئے احکام کی تدوین اور اس کی اہمیت کا احساس ابھی تک اتنا وسیع پیمانے پر نہیں ہوا جتنا کہ ضرورت ہے۔ ابھی تک ان تمام میدانوں میں مغربی تصورات اور مغربی خیالات ہی کی تعمیل ہو رہی ہے۔ متعدد عرب ممالک

میں جہاں اسلامی شریعت کے مطابق عدالتیں کام کرتی ہیں۔ وہاں بہت سے معاملات عدالتوں اور علماء کرام کے دائرہ کار سے باہر ہیں۔ یہ وہ معاملات ہیں جن کا تعلق اجتماعی سرمایہ کاری اور بین الاقوامی تجارت سے ہے۔ یہ معاملات کئی ممالک میں شریعت کے دائرہ کار سے باہر ہیں۔ اس کے لیے نظام کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ نظام ایک متبادل قانون کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس نظام کو چلانے کے لے متبادل عدالتی ادارے کام کر رہے ہیں۔ متبادل مراکز کام کر رہے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہاں کے علماء کرام اور ماہرین ان مسائل کا ابھی تک ایسا حل تجویز نہیں کر سکے کہ جو مکمل طور پر شریعت کے مطابق بھی ہو اور وہاں کی حکومتیں اس کی بنیاد پر اپنے معاملات کو منظم بھی کر سکیں۔ برادر مسلم ملک سعودی عرب میں علماء کرام کا غیر معمولی اثر درسوخ ہے۔ وہاں ابھی تک فقہ حنبلی پر غیر مدون انداز میں عمل ہو رہا ہے۔ اور غیر مدون قانون کا یہ قدیم اسلامی رواج جزوی طور پر ابھی تک جاری ہے۔ وہاں بھی نظام کے نام سے وہ سارے قوانین نافذ العمل ہیں جو دوسرے عرب ممالک میں رائج ہیں۔ تجارت معیشت، درآمد برآمد، ان معاملات سے جو نظامات سعودی عرب میں نافذ العمل ہیں۔ ان میں اور دوسرے عرب ممالک کے قوانین میں کوئی فرق نہیں ہے۔

یہ سب قوانین اور نظامات مغربی تصورات اور قوانین سے ماخوذ ہیں۔ کیا اس کے معنی یہ نہیں کہ ہم نے یہ تسلیم کر لیا ہے کہ اجتماعی سرمایہ کاری، بنکاری اور بین الاقوامی تجارت کے بارے میں شریعت کوئی احکام نہیں دیتی۔ شریعت کی ہدایات یہاں کارفرما نہیں ہیں۔ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر یہ ان علماء کرام کی ناکامی ہے جو اس معاملے میں حکومتوں کو اور حکومتوں کے کارپردازوں کو مطمئن نہیں کر سکے۔ یہ اسی طرح کی کوتاہی ہے جو آج سے دو سو سال پہلے ترکی کے علماء کرام سے سرزد ہوئی تھی۔ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں وہ تاریخ دوبارہ نہ دہرائی جائے، اللہ نہ کرے ایسا ہو، جو ترکی میں دہرائی گئی تھی۔

شریعت کے راستے میں آج جہاں یہ رکاوٹیں ہیں جن کا میں نے چند منٹ میں اشارہ کیا ان کے علاوہ بعض رکاوٹیں اور بھی ہیں۔ میں نیشنلزم کا ذکر کر چکا ہوں۔ یہ عفریت آج بھی موجود ہے۔ سیکولرازم کا عفریت بھی پورے طور پر دنیا اسلام پر مسلط ہے۔ حکمران طبقے کے خاصے لوگ، حکمران گروہوں میں ایک مؤثر تعداد، دانستہ یا نادانستہ نظری یا عملی طور پر سیکولرازم

کی علمبردار ہے۔ دوسری طرف علماء کرام کی ایک بڑی تعداد ابھی تک قدیم جمود اور تقلید کا شکار ہے۔ ان میں سے بہت سے حضرات کے خیال میں متاخرین فقہا نے جس معاملہ میں جو رائے دے دی ہے وہ حتمی اور آخری ہے۔ ہر مسئلے کا حل ان کے نزدیک ابن عابدین اور ان کی کتاب رد المحتار میں موجود ہے۔ میں خدانخواستہ ابن عابدین کے مقام و مرتبے کا منکر نہیں ہوں۔ وہ اپنے زمانے کے سب سے بڑے فقہا میں سے تھے۔ ان کی کتاب (ردالمحتار) فقہی بصیرت کا ایک شاہکار ہے۔ لیکن دوام کسی مجتہد کے اجتہاد کو نہیں ہے، اللہ کی شریعت کو ہے۔ اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کو دوام ہے، کسی کی رائے کو دوام نہیں۔

آج ایسے بے شمار مسائل سامنے آ گئے ہیں۔ یہ بات مان لینی چاہیے جن کا جواب ابن عابدین نے اپنی کتابوں میں نہیں لکھا۔ ابن عابدین کی کتابوں سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ ابن عابدین کے اسلوب اجتہاد سے راہنمائی لی جا سکتی ہے۔ ابن عابدین کے استدلال سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ لیکن ابن عابدین کا اجتہاد وہاں کافی نہیں۔ ابن عابدین کا نام صرف بطور مثال لے رہا ہوں، یہ نہ سمجھا جائے کہ ابن عابدین کا نام بار بار لینے میں کوئی خاص حکمت یا مصلحت ہے۔ یہ نام بطور مثال کے لیا ہے۔ پھر ایک بڑی رکاوٹ خود شریعت کے علم کی کمی ہے۔ اگرچہ یہ کمی آج پہلے کے مقابلے میں بہت حد تک دور ہو گئی ہے۔ چودھویں صدی کے آغاز میں جو کیفیت تھی اس میں اور آج کی صورت حال میں زمین و آسمان کا فرق پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن ابھی تک جس طرح کی ضرورت ہے اس انداز سے شریعت کی تعلیم عام نہیں ہوئی۔

ان سب سے بڑھ کر معاشرتی فساد ہے، جو مغربی کی تعلیم کا لازمی نتیجہ ہے۔ اس کے نتیجے میں خاندان کا ادارہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہے۔ معاشرے کی اقدار اختلال کا شکار ہیں۔ اور وہ تمام تصورات، عادات اور رواجات ایک ایک کر ختم ہو رہے ہیں۔ جنہوں نے مسلم معاشرے کو ایک امت کے طور پر قائم رکھا ہوا تھا۔

میں یہ بات پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ دور جدید میں اسلامی شریعت کو جن مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہے ان میں اسلامی اصطلاحات پر حملہ بھی ایک بڑی اہم چیز ہے۔ ماضی میں بھی اس طرح کی صورت حال پیش آئی تھی۔ جب باطنیت نے مختلف اصطلاحات پر حملہ کیا۔ نبوت، رسالت، جنت، دوزخ، ملائکہ ان سب اصطلاحات کو غلط معنی پہنائے گئے۔ اور ان غلط معانی

کے ذریعہ باطنیوں نے مسلمانوں کو زندقہ کا نشانہ بنانا چاہا، لیکن باطنی اس میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ بہت جلد اس فتنہ کا خاتمہ ہو گیا۔ ان کے اثرات بد تصوف کے بعض حلقوں میں موجود رہے۔ اور ان کو دور ہونے میں بہت وقت لگا۔ لیکن جو آج کل کا زندقہ نو ہے جو زندقہ جدیدہ ہے وہ بھی اصطلاحات پر حملے میں باطنیت سے مختلف نہیں۔ آج خلافت، امامت، اجتہاد، امارت اور ایسی سب اصطلاحات پر حملے کئے جا رہے ہیں۔ پہلے ایک فرضی اصطلاح گھڑ لی جاتی ہے، پھر اس اصطلاح کو تنقید کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ جب وہ تصور مجروح ہو جاتا ہے تو پھر اصل اسلامی اصطلاح کو نشانہ بنایا جاتا ہے۔ یوں ایک ایک کر کے اسلامی اصطلاحات کے تصور کو مٹایا جا رہا ہے۔ الفاظ و معنی کے رشتے کو جب توڑ دیا جائے تو پھر تصورات مٹ جاتے ہیں۔ باطنیت قدیمہ اور زندیقہ جدیدہ دونوں میں جو قدر مشترک ہے، وہ یہی ہے کہ الفاظ و معنی کے رشتے کو توڑ دیا جائے۔ دینی اصطلاحات کے مفہوم میں مشتبہ عناصر کی آمیزش کر دی جائے۔ دینی اصطلاحات پر حملے کے لئے چور دروازے پیدا کیے گئے، اور ان چور دروازوں سے کام لے کر مسلمانوں کے دین پر ڈاکے ڈالے گئے۔

میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ دور جدید میں شریعت اسلامی اور فقہ اسلامی کی تدوین نو کا ایک خاص انداز پیدا ہوا ہے، جس کی طرف دنیائے عرب و عجم میں متعدد اہل علم نے توجہ کی ہے۔ یہ کام نمایاں طور پر مصر میں شروع ہوا۔ مصر میں متعدد اہل علم نے جن میں حافظ صبری، استاذ علی عبداللہ الحسین اور دوسرے اہل علم شامل تھے۔ ڈاکٹر عبدالرزاق سنہوری جیسے اہل علم شامل تھے۔ ڈاکٹر معروف دوالیبی جیسے اہل علم شامل تھے۔ استاد مصطفیٰ زرقا جیسے فقہا بھی شامل تھے۔ ان سب حضرات نے اپنے اپنے انداز میں فقہ اسلامی کی تدوین نو کا کام کیا۔ برصغیر میں علامہ اقبال نے اس کا احساس کیا۔ مولانا شبلی کو بھی اس کا احساس تھا۔ دوسرے اہل علم نے بھی اس ضرورت کا احساس کیا۔ اس احساس کے نتیجے میں فقہ اسلامی کی تدوین نو کا کام شروع ہوا۔ اور جیسا کہ میں نے عرض کیا دستوری فقہ کی تدوین نو ہوئی۔ اسلامی دستور سازی کا کام آگے بڑھا۔ پاکستان، شام، سوڈان، انڈونیشیا میں یہ کام ہوا۔ اس کے بعد تدوین نو کا یہ عمل اسلامی بنکاری، اسلامی تکافل اور بیمہ کاری اسلامی احکام کی شکل میں سامنے آیا۔ پھر شریعت کی تعلیم کو نئے انداز جاری کرنے کی ضرورت کا احساس ہوا۔ شام اور مصر میں

شریعت کی کلیات اور فیکلٹیاں قائم ہوئیں۔ان فیکلٹیز نے نئے انداز سے فقہ اور قانون کی تدریس کا عمل شروع کیا۔

ایک زمانہ تھا کہ قانون اور شریعت یعنی مغربی قانون اور شریعت دونوں کی کلیات یکجا قائم کی گئیں۔طلباء کو مغربی قانون کی تعلیم بھی دی گئی اور شریعت کی تعلیم بھی دی گئی۔یہ ایک انتہائی انقلابی اقدام تھا جس کے نتائج بہت دوررس ہوئے۔بعد میں شریعت سے ناواقف، نا اہل اور جاہل قیادت نے ان تجربات کو ختم کرنے کی کوشش کی۔اور ایک ایک کر کے مختلف عرب ممالک میں قانون اور شریعت کی تعلیم کے ادارے دوبارہ الگ الگ کر دیے گئے۔سیکولرازم کی وہ تربیت گاہ جو ان علیحدہ اداروں کی شکل میں موجود تھی اور شریعت اور قانون کی کلیات کے مشترکہ قیام سے ختم ہوتی محسوس ہوتی تھیں۔اس کو دوبارہ کئی ملکوں میں زندہ کر دیا گیا اور وہ تجربہ جو کامیابی سے بیسویں صدی کے اوائل میں شروع کیا گیا۔بیسویں صدی کے آخر میں ختم کر دیا گیا ہے۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ شریعت کی تعلیم کے اس سارے تجربے سے بھرپور فائدہ اٹھایا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ بیسویں صدی میں کیا کیا تجربات ہوئے ہیں۔نتائج کے مثبت اور منفی دونوں نتائج کا مطالعہ کر کے نئے انداز سے شریعت کی تعلیم کے عمل کو شروع کیا جائے۔

دورِ جدید میں جہاں شریعت کی نئی تعلیم، تحقیق، تصنیف اور تقنین کے تجربات ہوئے وہاں ایک نئی طرح سے مقاصد شریعت کا احیاء بھی ہوا۔مقاصد شریعت کے موضوع پر غور و خوض بیسویں صدی کے آغاز میں شروع ہو گیا تھا۔چودھویں صدی کے اوائل میں مفتی محمد عبدہ کی ذاتی دلچسپی کی وجہ سے عرب دنیا میں امام شاطبی کی الموافقات کی درس و تدریس کا عمل شروع ہوا۔اس کے بعد دنیائے مغرب یعنی مراکش اور تیونس کے صف اول کے دو علماء شیخ ابن عاشور، اور علامہ علال الفاسی نے اس خدمت کو مزید آگے بڑھایا۔اب صورتحال یہ ہے کہ ساری دنیا میں از سر نو مقاصد شریعت پر تحقیق ہو رہی ہے۔مقاصد شریعت پر غور و خوض کے نئے ادارے بن رہے ہیں۔مقاصد شریعت کے مختلف پہلوؤں پر سیکڑوں کتابیں لکھی جا چکی ہیں۔اور آج دنیا کی بہت سی اسلامی یونیورسٹیوں اور دینی تعلیم کے اداروں میں مقاصد شریعت کی باقاعدہ تعلیم

دی جارہی ہے۔

چودھویں صدی کی انتہا، اور پندرھویں صدی کا آغاز نئی امیدوں کے ساتھ ہوا تھا۔ یہ امیدیں پندرھویں صدی میں اسلامی شریعت کے احیاء اور اسلامی تہذیب کی از سر نو بازیافت کی امیدوں اور آرزوؤں سے عبارت تھیں۔

آج ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم از سر نو جائزہ لے کر یہ دیکھیں کہ اسلامی شریعت اور اسلامی تہذیب کا مستقبل کیا ہے؟ بالفاظ دیگر امت مسلمہ کا تہذیبی مستقبل جس کی اساس یقیناً اسلامی شریعت ہے وہ کیا ہے؟ اور یہی اس سلسلے کے آئندہ اور آخری خطبے کا موضوع ہے۔

واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

☆

بارھواں خطبہ

اسلامی شریعت کا مستقبل
اور ملت اسلامیہ کا تہذیبی ہدف

آپ کو یاد ہوگا کہ ان گفتگوؤں کے شروع میں یہ بات عرض کی گئی تھی کہ اسلامی شریعت نہ تو محض کوئی نظام قانون ہے، نہ محض مذہبی مراسم کا کوئی مجموعہ، جیسا کہ بہت سے لوگ سمجھتے ہیں۔ بلکہ یہ ان سب چیزوں پر محیط ایک ایسی جامع اور بھرپور ہدایت ہے جس کو ایک نیا مثالیہ paradigm قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ ایک ایسا تہذیبی پیراڈائم ہے جس نے ایک تہذیب، ایک ثقافت اور زندگی کے ایک نئے ڈھنگ کو جنم دیا اور آئندہ بھی مستقبل قریب یا بعید میں، جیسا کہ اللہ کے علم میں ہے، اسلام کا یہ پیراڈائم جب سامنے آئے گا تو اس کا اظہار صرف قانون یا مذہبیات، صرف معاشرت یا سیاست ومعیشت کے میدانوں تک محدود نہیں ہوگا، بلکہ یہ ایک ہمہ گیر تہذیب کا احیاء ہوگا جو زندگی کے تمام پہلوؤں پر اثر انداز ہوگی۔

تمدنیات کی تاریخ کا کوئی سنجیدہ اور انصاف پسند فاضل اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتا کہ اسلامی تہذیب جو ایک طویل عرصہ تک دنیا بھر میں تہذیب وانسانیت، اخلاق وروحانیت اور علم وحکمت کی مشعل بردار اور عدل وانصاف اور مساوات آدم کی علمبردار رہی ہے ایک جامع اور بھرپور تہذیب ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو غلط نہیں ہوگا کہ تہذیبوں کی تاریخ کی جامع ترین تہذیب اسلامی تہذیب ہے۔ یہ اپنی جامعیت، اور اپنے تکامل اور توازن، تینوں اعتبارات سے دنیا کی تہذیبی اور تمدنی تاریخ میں ممتاز رہی ہے۔ اس کی جامعیت کا ایک مظہر زندگی کے وہ مختلف پہلو ہیں جن کو اسلامی تہذیب اور اسلامی تعلیمات نے متاثر کیا، جو اسلامی شریعت کی روشنی سے مستنیر ہوئے۔

تکامل سے مراد اسلامی تہذیب کا وہ طرۂ امتیاز ہے جو اس کے تمام پہلوؤں کو ایک دوسرے کی تکمیل کا ذریعہ بناتا ہے، جن میں کوئی ایک پہلو کسی دوسرے پہلو سے متعارض نہیں ہے، جن میں کوئی ایک پہلو کسی دوسرے پہلو کی قیمت پر اپنی تکمیل نہیں کرتا، بلکہ سب مل جل کر ایک ایسے گلدستے کی تشکیل کرتے ہیں جس میں ہر پھول کی ایک جگہ اور ایک مقام مقرر ہے۔ یوں یہ تہذیب ایک ایسا متوازن اور معتدل نقشہ پیش کرتی ہے جس میں انسانی زندگی کے تمام پہلو انفرادی اور اجتماعی دونوں اعتبار سے مکمل توازن کے غماز اور کامل اعتدال کے ترجمان ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی فکری روایت جس نے اس تہذیب کے مختلف پہلوؤں کو علمی مظہر بخشا اور تہذیبی لباس عطا کیا انسانی تاریخ کی موثر ترین فکری اور تعلیمی روایت رہی ہے۔ یہ فکر دین و دنیا کی جامع فکر تھی۔ اس فکر میں عقل و نقل کے مابین توازن موجود تھا۔ اس فکر میں انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں کی رہنمائی کا تمام ضروری سامان موجود تھا اور انسانی تاریخ کی جتنی اقوام، جتنی نسلیں، جتنی زبانیں بولنے والے، جتنے علاقوں سے تعلق رکھنے والے انسان پائے جاتے تھے اور وہ سب لوگ جو تاریخ کے مختلف ادوار میں اس تہذیب کے اثر میں آئے ان سب کو اس تہذیب نے اپنے اندر اس طرح سمویا کہ ان کی انفرادیت بھی برقرار رہی اور اس تاثیر کے نتیجہ میں ایسی اجتماعیت سامنے آئی جس نے ثقافتوں اور اقوام و ممالک کی اس اتھاہ کثرت میں ایک بے مثال اور حسین وحدت پیدا کی۔

یہی وجہ ہے کہ اسلامی تہذیب اسلامی شریعت کے زیر اثر ایک فراخ دل اور accomodating تہذیب ہے، یہ ایک جذب کر لینے والی اور assimilative تہذیب ہے۔ یہ ان تمام تہذیبوں کے مثبت عناصر کو اپنے اندر سموتی رہی ہے جن سے اس کا احتکاک اور آمنا سامنا ہوا۔ ایران، یونان، ہندوستان، مصر و شام، اور یورپ کے مختلف علاقوں، مقامات اور تہذیبی ماحول میں جہاں جہاں اس تہذیب اور اس شریعت کے علمبرداروں کو کام کرنے کا موقع ملا وہاں کے تمام مثبت عناصر اس تہذیب میں آج بھی پائے جاتے ہیں۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ دوسری بہت سی اقوام کی طرح اس تہذیب نے مختلف خارجی عناصر اور اجنبی تہذیبوں سے استفادہ تو کیا ہو لیکن اس کا اعتراف نہ کیا ہو۔ بلکہ اسلامی تہذیب

نے ہر اس نکتے اور ہر اس نئی بات کا اعتراف کیا جو کسی دوسرے پس منظر سے اسلامی تہذیب میں آئی تھی۔ وہ علم طب جس میں ہزاروں لاکھوں مسلمان اطباء نے اپنے تحقیقی جوہر دکھائے، جن کے اثرات آج بھی مغرب میں نظر آتے ہیں اس کو مسلمانوں کی تاریخ میں ہمیشہ طب یونانی ہی کے نام سے یاد کیا گیا۔ اگر آپ میں سے کچھ حضرات کو جرمنی جانے کا اتفاق ہوا ہو تو آپ نے دیکھا ہوگا کہ جرمنی کے شہر ہائیڈل برگ میں جہاں علامہ اقبال مقیم رہے وہاں ایک طبی عجائب گھر ہے، جس میں علم طب کی ترقی اور جرمنی میں اس کے مختلف مدارج دکھائے گئے ہیں۔ اس میں آج بھی مسلمان اطباء کی کتابیں عربی اصل اور لاطینی ترجمہ کے ساتھ موجود ہیں۔ آج بھی وہاں دواسازی کے وہ آلات موجود ہیں جو برصغیر میں ہر حکیم کے مطب میں نظر آتے ہیں۔ وہاں جا کر یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم کسی روایتی مطب یا برصغیر کے کسی قدیم دواخانے میں آگئے ہیں۔ ان سب کارناموں کے باوجود مسلمانوں نے علم طب کو ہمیشہ طب یونانی ہی کہا اور آج بھی وہ طب یونانی ہی کہلاتی ہے۔ اس لیے کہ اس طب کی ابجد مسلمانوں نے یونانیوں سے لی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ علم منطق جس میں ابن سینا، فارابی، امام غزالی، اور امام رازی جیسے حضرات نے اتنا اضافہ کیا اور ایسے ایسے نئے مباحث و افکار اس میں شامل کیے جو ارسطو اور اس کے تلامذہ کے حاشیۂ خیال میں بھی نہ رہے ہوں گے۔ اس کو ہمیشہ یونانی منطق ہی کہا گیا۔ مسلمان مفکرین نے قدیم یونانی منطق کو ایک مختلف منطق کی شکل دے دی۔ اس میں نئے نئے انکشافات سے، نئے نئے رجحانات کے ذریعے بہت سے اضافے کیے، لیکن اسے ہمیشہ منطق یونانی ہی کے نام سے یاد کیا، اور یونانی منطق کے مؤسس و مدوّن اول حکیم ارسطا طالیس کو معلم اول اور مسلمانوں میں سب سے پہلے امام منطق اور امام عقلیات ابونصر فارابی کو معلم دوم قرار دیا۔ نہ تو کبھی ابونصر فارابی نے معلم اول بننے کی کوشش کی، اور نہ ہی کبھی کسی مسلمان ماہر منطق نے یہ اعتراف کرنے سے انکار کیا کہ یہ کارنامہ یونانیوں کا ہے۔ یہ بے تعصبی اور انصاف پسندی ایک ایسا امتیازی وصف ہے جو اسلامی تہذیب کو دوسروں سے ممیّز کرتا ہے۔

ایک اور عجیب پہلو اسلامی تہذیب میں یہ رہا ہے کہ اس تہذیب میں قرآن مجید ایک ایسا معیار اور ایک ایسی کسوٹی تھی جس نے ہر چیز کو پرکھ کہ یہ طے کیا کہ کیا چیز مسلمانوں کے لیے

قابل قبول ہے اور کیا چیز نا قابل قبول ہے۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ آج ہم کسی کی پرکھ سے اختلاف کریں، اور یہ طے کریں کہ فلاں شخص نے فلاں چیز کو پرکھ کر اس کے قابل قبول یا نا قابل قبول ہونے کا جو فیصلہ کیا تھا ہم اس سے آج اختلاف کرتے ہیں۔ یہ اختلاف رائے تو ہوسکتا ہے، اور ماضی میں بھی ہوتا رہا ہے، آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔ لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کسی مسلمان مفکر نے قرآن مجید کی تعلیم کو نظر انداز کر کے قرآن مجید کی تعلیم کے علی الرغم، کوئی نئی چیز اختیار کی ہو۔ اور اگر کسی نے ایسا کرنے کی کوشش کی تو اس کو مسلم معاشرہ میں کوئی چلن حاصل نہیں ہوا۔ کوئی ایسی چیز مسلمانوں میں قبول عام حاصل نہیں کر سکی اور رواج نہیں پا سکی جس میں بنیادی حوالہ اور بنیادی معیار قرآن مجید نہ ہو۔ یہ رجحان اور یہ خواہش خالص فلاسفہ و مناطقہ، مثلاً فارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ اور ابن باجہ جیسے اہل علم کے ہاں بھی نظر آتی ہے جو اصلاً اسلامی علوم اور قرآن و سنت یا فقہ و کلام کے متخصص نہیں تھے۔ حتیٰ کہ یہ رجحان ان غیر مسلم مفکرین کے ہاں بھی نظر آتا ہے جو مسلم ماحول میں بیٹھ کر کام کر رہے تھے۔ اس کی ایک نمایاں مثال دور بنی عباسؓ کے کے مفکر ہبۃ اللہ البغدادی کی ہے۔ پھر محض قرآن مجید ہی نہیں، بلکہ سنت کے ذخائر، فقہ اسلامی کے یہ سارے دفتر، جو شریعت کی قانونی تعبیر سے عبارت ہیں، جو شریعت کے قانونی پہلو کو منظم و منضبط کرتے ہیں، اس میں ایسے احکام ہر دور میں سوچے گئے، ان پر عمل درآمد کیا گیا اور ان کو عام کیا گیا جن کا مقصد یہ تھا کہ دوسری اقوام سے اخذ و عطاء کے اصول و ضوابط کیا ہونے چاہئیں۔ دوسری تہذیبوں میں کیا چیز مسلمانوں کے لیے قابل قبول ہے اور کیا نا قابل قبول۔

مسلمانوں نے دوسروں سے مثبت اور تعمیری عناصر قبول کرنے میں نہ کبھی تامل کیا اور نہ اس کو عار سمجھا۔ لیکن کسی سے جو کچھ لیا وہ چند اصول اور قواعد کی بنیاد پر ہی لیا۔ مسلمانوں نے کوئی چیز چاہے دوسروں سے لی ہو یا خود قرآن مجید اور سنت کے ذخائر سے اس کا بیج پھوٹا ہو، یا وہ مسلم تہذیب کی اپنی عطاء اور پیداوار ہو، ان سب کو مسلمان اہل علم نے تین درجات میں تقسیم کیا ہے۔ ان تینوں درجات کے لیے تین مختلف اصطلاحات، طویل عرصہ تک، کم و بیش ایک ہزار سال تک، اسلامی تاریخ میں مروج رہیں۔

ان سب سے پہلا درجہ تو ان علوم و معارف کا تھا جن کو علوم کے نام سے یاد کیا گیا۔ علوم سے

مراد علم و معرفت کے وہ ذخائر اور قواعد وضوابط کے وہ مجموعے تھے جن میں بنیادی کردار انسانی عقل یا شریعت سے آنے والی ہدایت تھی۔ بالفاظ دیگر جو چیزیں خالص فکری نوعیت کی تھیں ان کو علوم کی اصطلاح سے یاد کیا گیا۔

۲۔ جو معاملات انسانی فکر اور تجربہ دونوں کا نتیجہ تھے، لیکن ان میں تجربے کو بنیادی اہمیت حاصل تھی ان کو فنون کے نام سے یاد کیا گیا۔

۳۔ جو چیزیں خالص تجربی نوعیت کی تھیں ان کو صنائع کے نام سے یاد کیا گیا۔

چنانچہ ابن خلدون، امام غزالی، تفتازانی، سید شریف جرجانی، حاجی خلیفہ، ابن الندیم جیسے بڑے بڑے حضرات جو مسلمانوں کی علمیات کی تاریخ میں امامت کا درجہ رکھتے ہیں۔ ان سب نے علوم، فنون اور صنائع کی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ اسلامی شریعت میں موجود توازن نے ہر علمی سرگرمی اور ہر فکری کاوش کو اس کے مقام پر رکھا اور الاھم فالاھم کے اسلامی اصول کو خالص فکریات وعلمیات سے لے کر زندگی کے ہر گوشے میں برت کر دکھایا۔

اسلامی تہذیب کی جامعیت نے اس کے اندر ایک جاذبیت بھی پیدا کی۔ اسی جاذبیت کو بعض مغربی مصنفین نے Islamic eclecticism یا Islamic syncreticsm کے نام سے یاد کیا ہے۔ حالانکہ حقیقتاً یہ کوئی eclectic approach نہیں ہے جس میں کوئی شخص بغیر کسی عقلی سبب کے، بغیر کسی متکامل نظام اور ضوابط کی پابندی کے، مختلف چیزیں، مختلف اقوام اور مصادر سے جمع کر لے اور ان کا ایک غیر متناسب ملغوبہ تیار کر لے۔ شریعت اسلامی اس طرح کا غیر مرتب اور غیر منظم مجموعۂ احکام نہیں ہے۔ یہ مجموعہ کبھی بھی غیر متناسق، غیر منظم اور غیر مربوط اور منتشر اجزاء پر مشتمل مجموعہ نہیں رہا۔

احکام اور تعلیمات کے اس مجموعے میں اساس اور بنیاد کی حیثیت ہمیشہ قرآن پاک کو حاصل رہی ہے۔ قرآن پاک کی تعبیر وتشریح ہمیشہ رسول اللہ ﷺ کی سنت اور صحابہ کرامؓ کے اجتماعی طرز عمل کے مطابق کی گئی۔ کبھی ایسا نہیں ہوا کہ قرآن مجید کی کوئی ایسی تعبیر مسلمانوں میں مقبول ہوئی ہو جس میں سنت رسول کو اساس کی حیثیت نہ دی گئی ہو، یا جس میں صحابہ کرامؓ کے اجتماعی فہم سے صرف نظر کیا گیا ہو۔ اگر صحابہ کرامؓ نے اجتماعی فہم کے ذریعے قرآن مجید کے

کسی حکم کا کوئی متعین مفہوم قرار دیا ہے تو تو امت میں ہمیشہ وہی مفہوم حتمی اور قطعی سمجھا گیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کی اجتماعی فکر اور مسلمانوں کے اجتماعی فیصلے کے نتیجے میں جو تعبیرات سامنے آئیں، جن کو اجماع کی فقہی اصطلاح سے یاد کیا جاتا ہے، وہ مسلمانوں میں فیصلہ کن حیثیت کی حامل سمجھی گئیں۔

یہ چار بنیادی حدود وہ ہیں جن سے تجاوز کرنے کی کبھی کسی کو اجازت نہیں دی گئی۔ کوئی تہذیب کتنی ہی قیمتی چیز لے کر آئی ہو، کوئی قوم کتنا ہی مفید عنصر اپنے پاس رکھتی ہو، وہ انہی چار بنیادوں کی اساس پر قبول کیا گیا۔ اگر کوئی عنصر ان چار مصادر میں بیان کردہ حدود وشرائط کے مطابق تھا، مسلمانوں کے لیے، انسانیت کے لیے مفید تھا، اس کو امت مسلمہ نے قبول کر کے اپنے نظام میں جذب کیا اور اپنی شرائط پر جذب کیا۔ دوسروں کی شرائط پر کبھی کوئی چیز نہیں لی گئی۔ اس طرح ایک ہزار سال سے زائد پر محیط اس طویل عرصہ میں مختلف ومتضاد بلکہ متحارب عناصر سے مثبت اور تعمیری پہلوؤں کو چھانٹ چھانٹ کر الگ کیا گیا۔ آپ کے علم میں ہے کہ اسلام سے پہلے کی کئی سو سالہ تاریخ ایرانیوں اور رومیوں کے مابین طویل محاربہ کی داستانوں سے عبارت ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک عرصہ تک تاریخی کشمکش ہوتی رہی ہے جس کا قرآن پاک میں بھی ذکر موجود ہے۔ ایک اعتبار سے یہ دونوں دو متحارب کیمپ ہیں۔ لیکن ان دونوں متحارب کیمپوں سے بیک وقت مسلمانوں نے استفادہ کیا اور ان میں دستیاب علم وحکمت کی روشنی کو اپنے نظام میں اس طرح سمویا کہ وہ اسلام کے نظام کا حصہ بنی۔ چنانچہ پہلی صدی ہجری ابھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ اندلس، چین، ایران، ہندوستان، عراق اور بہت سے دوسرے عناصر کے تعمیری اور مثبت پہلوؤں نے نئی اسلامی تہذیب میں مناسب جگہ حاصل کی اور اس طرح اس گلدستے کی تشکیل میں وقتاً فوقتاً حصہ لیا جس کو اسلامی تہذیب، اسلامی شریعت کا تہذیبی مظہر یا قرآن پاک کی اصطلاح میں ملت کہا جاتا ہے۔

انجذاب اور اخذ واستفادہ کا یہ عمل مختلف دائروں کا پابند رہا ہے۔ سب سے بنیادی دائرہ جس کو اسلامی شریعت کا نقطہ پرکار کہا جا سکتا ہے، وہ عقائد اور عبادات کا دائرہ ہے۔ عقائد اور عبادات کے دائرے میں باہر سے آنے والی کوئی چیز کسی بھی قیمت پر قابل قبول نہیں ہے۔ باہر سے آنے والی ہر چیز کے لیے یہ دروازہ بند ہے۔ جو عقائد قرآن پاک نے بیان کیے ہیں وہ

عقائد مسلمانوں کے لیے کافی ہیں۔ یہ تو بیشک ہوا ہے (جیسا کہ گزشتہ ایک گفتگو میں بھی عرض کیا گیا) کہ کسی عقیدے کی formulation میں یا کسی عقیدہ کو articulate کرنے میں یا کسی عقیدہ کا دفاع کرنے میں وقت کے اسلوب استدلال سے فائدہ اٹھایا گیا ہو، اس طرح کا فائدہ ہر دور میں اٹھایا گیا، اور آئندہ بھی اٹھایا جائے گا۔ لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کسی غیر اسلامی عقیدہ کو اسلامی عقیدہ سمجھ لیا گیا ہو، یا کسی غیر اسلامی عقیدے کو کسی اور کی رضامندی کی خاطر گوارا کر لیا گیا ہو، یا نظر انداز کر لیا گیا ہو، یا عقیدہ کی اہمیت میں کمی کو برداشت کر لیا گیا ہو۔ عقیدہ کے باب میں امت مسلمہ کے دینی ضمیر اور مذہبی خمیر نے ہمیشہ احتیاط اور چوکسی کا رویہ اپنایا۔ یہاں تک کہ وہ معاملات جن کا تعلق عقائد سے نہیں تھا، جن کا تعلق محض مسلمانوں کی روزمرہ زندگی سے تھا، لیکن شریعت کے نظام میں ان کا ایک مقام تھا۔ مثلاً شریعت میں اگر کوئی چیز مستحب تھی، لیکن کوئی اور تہذیب اس مستحب عمل کو ناپسندیدہ سمجھتی تھی تو مسلمانوں کے عمومی مزاج نے کبھی اتنی مداہنت کو بھی قبول نہیں کیا کہ اس مستحب کو دوسروں کی خاطر نظر انداز کر دیا جائے۔ یہ بات بھی کہ اسلام کے مستحبات کو دوسروں کی رضامندی کی خاطر غیر مستحبات قرار دیا جائے مسلمانوں کے لیے ناقابل قبول تھی۔ جو اسلام کے مستحبات تھے وہ مستحبات رہیں گے، جو اسلام کے مندوبات تھے وہ اسلام کے مندوبات رہیں گے۔ کسی کی رضامندی کی خاطر مندوبات کو مکروہات میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔

آپ کو معلوم ہے کہ ہندوستان میں ہندوؤں کے لیے ذبیحۂ گاؤ ایک بہت حساس معاملہ رہا ہے۔ بہت سے با اثر ہندو گائے کو دیوتا مانتے ہیں۔ لیکن باوجود اس کے کہ مسلمان ہندوستان میں ۱۵ فیصد سے زیادہ کبھی نہیں رہے، انہوں نے ذبیحۂ گاؤ تک کے بارے میں جو محض ایک جائز فعل ہے کوئی مصالحت نہیں کی اور کسی مداہنت سے کام نہیں لیا۔ ایک تھوڑے عرصے کے لیے سلطنت مغلیہ کے ایک خاص دور میں حکومت نے یہ چاہا کہ مسلمان ذبیحۂ گاؤ کے متعلق نرمی کا رویہ اختیار کریں۔ اس زمانے کے بعض علماء نے بھی اس کو زیادہ قابل اعتراض نہ سمجھا۔ لیکن مسلمانوں کے دینی ضمیر نے اس کے خلاف شدت سے آواز اٹھائی۔ ہم سب جانتے ہیں کہ ذبیحہ گاؤ شریعت میں فرض یا واجب نہیں ہے اور نہ ہی گائے کا گوشت کھانا شریعت میں مستحب ہے۔ بلکہ محض جائز ہے۔ کوئی شخص گائے کا گوشت استعمال کرنا چاہے تو کر

سکتا ہے، جائز ہے۔ اس زمانے کی حکومت اور ارباب حل وعقد نے شاید اس میں کوئی حرج نہیں سمجھا کہ ہندوؤں کی دلداری کی خاطر ذبیحہ گاؤ کی حوصلہ شکنی کی جائے۔ حوصلہ شکنی کا اشارہ حکومت کی طرف سے ہوا۔ ہندوؤں کے اثرات سے بعض علاقوں میں ذبیحہ گاؤ پر پابندی لگ گئی۔

لیکن ہندوستان کے سب سے بڑے مذہبی عبقری نے اس پابندی یا حوصلہ شکنی کے خلاف آواز اٹھائی اور وزیر اعظم ہند کو لکھا ذبح بقر در ہندوستان از اعظم شعائر اسلام است کہ ہندوستان میں گائے کا ذبیحہ اسلام کے بڑے بڑے شعائر میں سے ایک ہے اور آپ بادشاہ کو قائل کریں کہ وہ اس شعار اسلام کو نافذ کرے۔ چنانچہ بادشاہ وقت نے ایسا ہی کیا۔ اس نے اپنی یاداشت 'تزکِ جہانگیری' میں خود لکھا ہے کہ میں نے جب کانگڑے کا قلعہ فتح کیا تو اس کی خوشی میں اس شعار اسلام پر علی الاعلان عمل کیا اور قلعے کے دروازے پر میں اپنے ہاتھ سے گائے ذبح کی۔ اس کی کوئی اہمیت فقہ اسلامی میں نہیں ہے کہ گائے ذبح ہوتی ہے یا نہیں ہوتی۔ لیکن حضرت مجدد الف ثانی جیسے بلند پایہ دینی قائد کے اس طرز عمل سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں کا ان امور میں کیا مزاج رہا ہے، انہوں نے تھوڑا سا انحراف بھی اس ترتیب میں گوارا نہ کیا جو ترتیب شریعت میں پیش نظر تھی۔ ان شرائط کے ساتھ اور اس ذہنی وفکری ماحول میں مسلمانوں نے دوسروں سے کسب فیض کیا اور جو مثبت اور تعمیری عناصر دوسری اقوام میں موجود تھے انہیں صرف اپنی شرائط پر اپنے قواعد وضوابط کے مطابق اسلامی تہذیب کا حصہ بنایا۔

دوسرا دائرہ جو عبادات اور عقائد کے دائرے سے ذرا وسیع ہے وہ اخلاق اور معاملات کا دائرہ ہے۔ اخلاق اور معاملات میں مقامی رواجات ملے جلے ہوتے ہیں۔ ایسا مشکل سے ہی ہوتا ہے کہ کوئی ایسا اخلاقی رویہ یا طرز عمل یا تصور ایسا ہو جو مقامی رواج سے بالکل الگ یا لاتعلق ہو، چونکہ مقامی رواجات اور یہ چیزیں ملی جلی ہوتی ہیں۔ اس لیے اسلامی شریعت کا مزاج اس معاملے میں قدرے نرمی کا ہے۔ شریعت کا رجحان ان امور میں یہ رہا ہے کہ مکارمِ اخلاق اور رذائل اخلاق کی نشان دہی کر دی جائے، معاملات میں جو چیزیں ناپسندیدہ ہیں ان کی نشان دہی کر دی جائے، اور اس کے بعد کے معاملات میں مسلمانوں کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ شریعت

کی ان حدود کی پابندی کرتے ہوئے کہ کیا چیز مکارمِ اخلاق کی حیثیت رکھتی ہے؟ کیا چیز رذائل میں شامل ہونے والی ہے؟ اور معاملات کی حدود اور قواعد کیا ہیں؟ ان حدود کے اندر وہ جس قوم یا علاقے کا جو رواج اور جو طریقہ اختیار کرنا چاہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ایک مرتبہ عمل اور فیصلہ کی یہ آزادی دینے کے بعد عامۃ الناس کو کھلا چھوڑ دیا گیا ہو کہ بس اب ہر شخص اپنے ذاتی مفاد یا نفسانی خواہشات و جذبات کی روشنی میں فیصلے کرتا پھرے۔ بلکہ اس فیصلے کو بھی چند عمومی اخلاقی قیود کا پابند بنایا گیا ہے۔ اہل علم کا یہ ایک اہم فریضہ اور ذمہ داری رہی ہے کہ وہ مسلسل اس پر نظر رکھیں کہ باہر سے کیا چیز آ رہی ہے اور مسلمان باہر سے کیا چیز لے رہے ہیں۔ محاسبے کا ایک عمل مسلسل جاری رہا ہے اور بے شمار اہل علم نے اپنی زندگیاں اس پر صرف کی ہیں کہ اپنی اپنی اقوام اور اپنے اپنے علاقے کے رواجات پر ہمیشہ نظر ڈالتے رہیں اور جب بھی کوئی چیز ایسی نظر آئے جو اسلامی شریعت سے ہم آہنگ نہ ہو اور امت مسلمہ کے اجتماعی ضمیر اور قومی مزاج کے لحاظ سے ناقابل قبول ہو تو اس کی نشان دہی کی جائے۔ بعض حساس اہل علم اس معاملے میں زیادہ متشدد رہے ہیں۔ کچھ دوسرے حضرات کا رویہ اس معاملہ میں قدرے نرمی کا رہا ہے۔ لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ مسلمان اہل علم نے بالاتفاق اس راستے کو کھلا چھوڑ دیا ہو اور آنے والے تمام عناصر کو ہمیشہ داخلے کی کھلی اور بے قید آزادی دے دی ہو۔

تیسرا دائرہ مقامی رسم و رواج اور علاقائی ثقافت کا دائرہ ہے۔ اس کے لیے فقہاء اسلام نے عادات کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ آج کل ثقافت کے مقامی یا علاقائی مظاہر کو بھی عادات میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ عادات میں شریعت نے بہت آزادی دی ہے۔ کسی بھی قوم کی عادات اور ثقافت اور رواج کو شریعت نے مٹانے، یا تبدیل کرنے یا کمزور کرنے کی کوشش نہیں کی۔ جس قوم کی جو عادت، مزاج یا ثقافت ہے وہ برقرار رہنی چاہیے، لیکن اس پر اسلام کا رنگ یا شریعت کی چھاپ آجانی چاہیے۔ چنانچہ جو قومیں اسلام میں داخل ہوتی گئیں ان کے مقامی لباس، ان کے مقامی رواجات، کھانے پینے کے طور طریقے، ان کے مقامی اور علاقائی تہوار، خوشی منانے کے طریقے اور عادات کے بہت سارے پہلو جاری رہے۔ لیکن آہستہ آہستہ اسلام اور شریعت کی گہری چھاپ ان سب پر پڑتی گئی اور وہ اسلام کے نظام میں جذب ہوتے چلے گئے۔

آخری دائرہ وسائل اور ذرائع کا ہے۔ ہر وہ جائز وسیلہ اور ذریعہ جو کسی جائز اور پاکیزہ مقصد کے حصول میں مدد و معاون ہو اس کو استعمال کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ پسندیدہ ہے۔ جتنا وہ مقصد پسندیدہ ہوگا جس کی خاطر جائز وسیلہ یا ذریعہ اختیار کیا جا رہا ہے اتنا ہی پسندیدہ وہ وسیلہ بھی سمجھا جائے گا۔ لہٰذا ہر جائز مقصد کے لیے ہر جائز وسیلہ کے حصول کی مسلمانوں کو کھلی آزادی ہے۔ اس معاملے میں شریعت کی طرف سے کوئی رکاوٹ یا پابندی نہیں ہے۔ سوائے ان عمومی اعتبارات کے جو ہر معقول انسان کے پیش نظر ہوتے ہیں۔

یہ وہ فکری فریم ورک یا فقہی فریم ورک تھا جس میں اسلامی تہذیب کی اُٹھان ہوئی اور جس میں اسلامی تہذیب نے مختلف تہذیبوں سے کسب فیض کیا۔ اس مزاج کا لازمی تقاضہ جامعیت اور جامعیت کا لازمی تقاضہ جاذبیت وانجذاب تھا۔ یہ جامعیت اور جاذبیت جب ہی ہو سکتی ہے جب اس کا ارتکاز ایک مرکز پر ہو۔ جو چیز خود کسی مرکز پر مرتکز نہ ہو اس میں دوسروں کے لیے کوئی جاذبیت نہیں ہو سکتی۔ جاذبیت کے لیے نقطۂ ارتکاز کا وجود لازمی ہے۔ اسلامی تہذیب اور ملّت مسلمہ کا عقیدہ توحید ہے۔ توحید کے اس نقطۂ ارتکاز کی وجہ سے مسلمانوں میں علوم کی وحدت، تہذیبوں کی وحدت، انسانیت کی وحدت کے یہ سب تصورات پیدا ہوئے۔

یہی وجہ ہے کہ اسلامی علوم کی تاریخ میں ایک طویل عرصے تک ایسے ہزاروں بلکہ شاید دسیوں ہزار ایسے اہل علم ملتے ہیں کہ جو علم وحکمت اور تہذیب ودانش کے کسی ایک پہلو میں ممتاز نہیں ہیں، بلکہ علوم وفنون کی متعدد شاخوں میں امامت اور قیادت کا مقام رکھتے ہیں۔ جہاں ایک شخص بیک وقت حکیم بھی ہے وہ فقیہہ بھی ہے، متکلم بھی ہے، شاعر اور ادیب بھی ہے۔ وہ ماہر نفسیات، ماہر ریاضیات اور ماہر فلکیات بھی ہے اور اس میں تصوف اور روحانیات کا ذوق بھی پایا جاتا ہے۔ فارابی، البیرونی اور ابن سینا جیسے خالص غیر مذہبی علوم کے متخصصین سے لے کر شاہ ولی اللہ محدث دہلوی تک اور بعد کے اہل علم تک یہ پہلو بڑا نمایاں ہے کہ ایک صاحب علم کے فکری کارنامے اور علمی ترکتازیاں کسی ایک میدان تک محدود نہیں ہیں۔ بلکہ اپنے میدان تخصص کے علاوہ بھی متعدد میدانوں میں ایک شخص کے کارنامے ہیں۔ بیسویں صدی میں دنیائے اسلام، بلکہ خود برصغیر میں بھی ایسے اہل علم موجود رہے ہیں جن کے کارنامے مختلف

میدانوں میں بڑے نمایاں ہیں۔

اس وحدت وارتکاز نے اسلامی تہذیب کو ایک ام الحضارات (تہذیبوں کی ماں) کا درجہ دیا۔ تہذیبوں کی ماں سے مراد یہ ہے کہ ماضی کی جتنی تہذیبی تھیں سب کے مثبت عناصر اس تہذیب میں موجود ہیں۔ ماضی کی تہذیبیں اکثر وبیشتر مختلف آسمانی مذاہب کی بنیاد پر قائم ہوئیں۔ جس طرح قرآن مجید نے اپنے آپ کو مھیمن قرار دیا ہے۔ یعنی قرآن مجید تمام آسمانی کتابوں پر نگہبان ہے، ان کا محافظ ہے اوران کا خلاصہ اوران کی روح اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔ اسی طرح وہ تہذیب جو قرآن مجید کے زیر اثر قائم ہوئی وہ بھی مھیمن علی الحضارات ہے، اس نے نہ صرف مختلف تہذیبوں کے مثبت عناصر کو اپنے اندر جمع کیا بلکہ ماضی کی تہذیبوں کے تمام مثبت اور تعمیری عناصر کو اسلامی تہذیب نے اپنے اندر سموکر محفوظ کر لیا، ان کی پرورش کی، ان کو ترقی دی، اور بالآخران میں سے بہت سے عناصر کو جدید تہذیب کی طرف منتقل کیا۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں ایک جگہ لکھا ہے کہ اسلامی تہذیب کے ذریعے قدیم تہذیبوں کو جدید تہذیب تک پہنچادینے کی عظیم خدمت کا ابھی تک صحیح طور پر اعتراف نہیں کیا گیا۔ اور وہ وقت آئے گا کہ اسلامی تہذیب کے اس کارنامے کا اعتراف کیا جائے گا کہ اس نے ماضی کے سارے علمی وفکری ورثے کو اس طرح سے مرتب اور منظم انداز میں محفوظ رکھا کہ اس کی بنیاد پر مغرب میں تہذیب کی اُٹھان بہت آسان ہوئی۔

بعض حضرات اسلامی تہذیب اور جدید مغربی تہذیب میں جب مشترک عناصر کی نشان دہی کرتے ہیں تو وہ اسلامی تہذیب کی معنویت کے بارے میں کمزوری اور بے یقینی کا شکار ہو جاتے ہیں۔ مشترک عناصر تو ہر دو تہذیبوں میں پائے جاتے ہیں۔ کوئی بھی دو تہذیبیں شاید ایسی نہ ہوں جن میں کچھ نہ کچھ عناصر مشترک نہ ہوں۔ رہی وہ تہذیب جو اُم الحضارات کی حیثیت رکھتی ہے اور جس کو جامع الحضارات کہا جاسکتا ہے اس میں ان تمام تہذیبوں کے وہ تمام مثبت عناصر لازماً پائے جائیں گے جن کو اس تہذیب نے آگے تک پہنچایا ہے۔

یہ تہذیب تمام آسمانی کتابوں کی جامع ہے۔ سیدنا ابراہیم علیہ السلام جن سے تین بڑے مذاہب وابستگی کا اعلان واعتراف کرتے ہیں، ان کو اسلامی تہذیب اور اس کی علمبردار ملت اسلامیہ اپنا روحانی باپ تسلیم کرتی ہے۔ توحید پر ایمان کا دعویٰ دنیا کے تین بڑے مذاہب

کرتے ہیں۔ روحانی حقائق اور اخلاقی تصورات کے بارہ میں ان مذاہب میں کئی چیزیں مشترک ہیں۔ اس لیے قرآن مجید نے جدید تہذیب کے ماننے والوں کو چودہ سو سال پہلے ایک دعوت دی تھی: تعاون اور ہمکاری کی دعوت: ''تعالو الیٰ کلمة سواء. .....'' یہ بات بہت اہم اور بڑی عجیب ہے کہ قرآن مجید میں کہیں یہ نہیں کہا گیا کہ اے اہل چین آؤ ہمارے ساتھ ایک مشترکہ کلمہ پر جمع ہو جاؤ! حالانکہ چین کا نام عرب میں مانوس تھا۔ رسول اللہ ﷺ کے ارشادات میں چین کا ذکر ملتا ہے۔ ہندوستان میں ایک بڑی تہذیب قائم تھی، ہندوستان والوں سے یہ نہیں فرمایا گیا کہ آؤ! ہمارے ساتھ ایک مشترکہ کلمہ پر جمع ہو جاؤ۔ رسول اللہ ﷺ ہندوستان کے باشندوں سے ملے ہیں۔ آپؐ کے بعض ارشادات میں ہندوستان جاٹوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ معراج کی روایات میں حضور ﷺ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جاٹوں سے تشبیہ دی کہ جیسے جاٹوں کا بدن ہوتا ہے، طویل قامت اور پختہ جسم والے، اس طرح کا میں نے موسیٰ کو پایا۔ لیکن قرآن پاک میں ہندوستانیوں کو دعوت نہیں دی گئی۔ اسی طرح سے اور کئی اقوام سے قرآن کے اوّلین مخاطبین مانوس تھے، لیکن جب تعاون اور ہم کاری کی یہ دعوت دی گئی تو وہ اہل کتاب کو دی گئی۔ اس لیے کہ آئندہ کی عالمی تہذیب جس سے مسلمانوں کو واسطہ پیش آنا تھا وہ اہل کتاب کی قائم کردہ تہذیب تھی۔ اور اگر اسلام کو کوئی بین الاقوامی تہذیبی کردار ادا کرنا ہے تو اس عالمی تہذیب کے ساتھ اسلام کا واسطہ ناگزیر ہے جو اہل کتاب کے ہاتھوں قائم ہوئی۔

اسلام کی ام الحضارات تہذیب ایک اور پہلو سے بھی ام الحضارات کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسلام سے پہلے جتنی تہذیبیں تھیں وہ یا تو بہت محدود جغرافیائی اور علاقائی تہذیبیں تھیں، یا لسانی حیثیت رکھتی تھیں یا پھر خالص نسلی اور بالکل ہی مقامی تہذیبیں تھیں۔ اسلام سے پہلے عالمگیر تہذیبوں کی مثالیں برائے نام ہیں۔ رومن تہذیب کو ایک حد تک عالمگیر تہذیب کہا جا سکتا ہے، لیکن رومن تہذیب عالمگیر تہذیب کی حیثیت اس لیے اختیار نہیں کر سکی کہ سلطنت روما کا بیشتر دارومدار مغرب کے علاقوں کی ان اقوام پر تھا جو سب کی سب عیسائی تھیں۔ غیر مغربی اقوام سے ان کا تعلق ایک مستعمر آقا اور غلام کا تھا۔ جو تعلق ایک استعماری طاقت کا اپنے مفتوحہ علاقوں سے ہوتا ہے۔ اسی طرح کا تعلق سلطنت روما کا غیر رومی

علاقوں سے رہا ہے۔ سلطنت روما کا برابری کی سطح پر اخذ وعطاء کا تعلق غیر رومی علاقوں سے نہیں رہا۔ برابری کی سطح پر اخذ وعطاء کا یہ تعلق صرف اسلامی تہذیب کے ذریعے قائم ہوا۔ جس میں مفتوحین، مفتوحین نہیں تھے۔ فاتحین، فاتحین نہیں تھے۔ فاتحین نے مفتوحین کے سامنے دست سوال پھیلایا اور زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ مفتوحین نے فاتحین کا پیغام لے کر فاتحین سے زیادہ جوش وخروش کے ساتھ اس کی تشریح وتوضیح کی، اور بہت جلد ایک مرحلہ ایسا آیا کہ قیادت اور امامت کا مقام فاتحین کے بجائے مفتوحین کو حاصل ہو گیا۔ نہ صرف فکری اور خالص علمی معاملات میں، بلکہ بہت جلد اور بالآخر سیاسی اور عسکری میدان میں بھی جو ماضی کے مفتوحین تھے وہ فاتحین قرار پائے، قائدین قرار پائے اور ماضی کے ''فاتحین'' اور حال کے ''مفتوحین'' نے مل کر اس نئی تہذیب کی یکساں جوش وخروش سے خدمت کی۔

اس تہذیب کی اساس ظاہر پرستی پر نہیں تھی، حقیقت پرستی پر تھی۔ یہ بات بہت اہم ہے اور آگے چل کر دوسری تہذیبوں سے اسلام کے تعلقات کے باب میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اس تہذیب کے علم، قانون، نظام اجتماعی، عدل وانصاف، غرض مختلف پہلوؤں میں مادیات کے بجائے اخلاقیات پر زور تھا۔ اس تہذیب نے دنیا کی تاریخ میں پہلی بار لسانی، قبائلی، نسلی اور علاقائی تعصبات کا خاتمہ کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ بلاشبہ بعض صورتوں میں ان تعصبات کا مکمل خاتمہ نہیں ہو سکا۔ علاقائی تعصبات مسلمانوں میں بھی سر اٹھاتے رہے۔ اور جہاں جہاں وہ ابھر کر سامنے آئے انہوں نے مسلمانوں کو نقصان پہنچایا۔ لیکن دوسری تہذیبوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ کامیابی کے ساتھ اگر کسی نے ان تعصبات کا خاتمہ کیا یا کم از کم ان کو بہت محدود کر دیا تو وہ اسلامی تہذیب تھی جس نے سب کو ایک رنگ میں رنگ دیا، اور وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کے کامیاب نمونے اور مظاہر دنیا کے سامنے پیش کیے۔

ابھی میں نے وحدت علوم کی بات کی ہے۔ وحدت علوم کے ساتھ ساتھ اسلامی تہذیب کا ایک اور طرۂ امتیاز علم ودانش کی مقصدیت بھی ہے۔ جب تک کسی علم کا مقصد اور غرض وغایت متعین نہ ہو، اسلام کی علمی روایت نے اس کو قبول نہیں کیا۔ کسی بھی علم یا علمی کاوش کو قبول کرنے سے پہلے اس کی غرض وغایت کا تعین کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے دور کی لکھی ہوئی ہر کتاب، خواہ وہ علم طب یا ہندسہ کی کتاب ہو، یا خالص الٰہیات اور عقلیات کی کتابیں ہوں،

ان میں سے ہر کتاب میں اس علم کا مقصد، غرض وغایت اور ہدف متعین کرنے کی ہمیشہ کوشش کی گئی۔ اسلام کی علمی روایت میں ایک اصطلاح تھی رؤس ثمانیة (آٹھ عنوانات)، جب کوئی طالب علم کوئی علم یا فن سیکھنے کے لیے جاتا تھا تو سب سے پہلے اسے اس علم یا فن کے رؤس ثمانیة سے واقف کرایا جاتا تھا۔ آٹھ عنوانات اس کے سامنے رکھے جاتے تھے۔ سب سے پہلے یہ کہ اس فن کی غرض وغایت کیا ہے؟ مثلاً اگر آپ گرامر پڑھنا چاہتے ہیں تو آخر اس کا فائدہ کیا ہوگا؟ گرامر پڑھنے سے آپ کو اس دنیا میں یا اُس دنیا میں کیا فائدہ یا نفع ہوگا؟ گرامر یا قواعد کسے کہتے ہیں؟ اس کی تعریف کیا ہے؟ اس علم کی حقیقت کیا ہے؟ اس لیے ضروری تھا کہ پہلے دن سے آپ کے سامنے واضح ہو جائے کہ جو علم آپ سیکھنا چاہتے ہیں اس کی یہ تعریف ہے۔ پھر جو کتاب آپ پڑھ رہے ہیں اس کا مؤلف کون ہے؟ اس علم یا فن کی تاریخ میں مؤلف کا درجہ کیا ہے؟ اخلاقی اعتبار سے وہ کس سطح کا انسان تھا۔ اس علم یا فن میں اس کا مقام کیا تھا؟ پھر علوم وفنون کی تقسیم میں یہ فن کہاں واقع ہے؟ اس علم کی اپنی اہمیت دنیائے علم ودانش میں کیا ہے؟ اس علم کے اہم مضامین کیا ہیں؟ کن کن مباحث سے اس علم میں بحث ہوتی ہے؟ اور سب سے آخر میں یہ بتایا جاتا تھا کہ اس علم یا فن کے حصول میں آپ کو کن کن مراحل سے گزرنا ہوگا۔

علوم وفنون کی تقسیم بھی مسلمانوں کا ایک دلچسپ موضوع رہی ہے۔ زمانہ قدیم، دوسری تیسری صدی ہجری سے لے کر بیسویں صدی کے لگ بھگ تک علوم کی تقسیم اور علوم کی تصنیف اور درجہ بندی، یعنی classification کا مضمون مسلمانوں میں ایک اہم مضمون رہا ہے۔ علوم کی درجہ بندی سے مراد یہ ہے کہ علم کی وحدت کو اگر ایک درخت تصور کیا جائے اور اس درخت میں قرآن پاک اور وحی الٰہی کی حیثیت ایک جڑ کی ہو تو پھر بقیہ علوم کی حیثیت کیا ہوگی؟ کس علم کی جگہ کہاں ہوگی؟ کس علم کی حیثیت تنے کی ہوگی؟ کس علم کی حیثیت شاخوں کی قرار پائے گی؟ کون سا علم بڑی شاخوں کی حیثیت رکھتا ہے؟ کونسا علم چھوٹی ٹہنیوں کی حیثیت رکھتا ہے؟ کس کی حیثیت برگ وبار ہے؟ کس کی حیثیت پھل کی ہے؟ کس کی حیثیت اس خشک پتے کی ہے جو آگے چل کر کھاد بنتا ہے؟ کس کی حیثیت اس رس کی ہے جو اس میں سے نکلتا ہے؟ اس طرح ہر فن کا ایک مقام اور جگہ متعین کی جائے، اس کی اہمیت بتائی جائے کہ اس علم وفن کی اہمیت کیا ہے۔

پھر یہ بتایا جاتا تھا کہ اس فن کے اہم مضامین اور ابواب کیا ہیں؟ اور ان اہم مضامین اور ابواب کے پیچھے منطق کیا ہے، آج کے طالب علم کو ممکن ہے یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہو۔ لیکن مسلمانوں میں سات، آٹھ سو سال بلکہ ایک ہزار سال کے لگ بھگ یہ روایت رہی ہے کہ کسی علم یا فن کی کتاب میں جب مضامین بیان کیے جائیں تو یہ بھی بیان کیا جائے کہ فلاں بات پہلے یا بعد میں کیوں لکھی گئی ہے؟ اس باب کا پچھلے باب سے ربط کیا ہے؟ فقہ کی کتاب ہو یا حدیث و تفسیر کی، ربط کا پہلو ہر جگہ نظر آئے گا۔ غیر مربوط چیز مسلمانوں کے مزاج نے قبول نہیں کی۔ یہ تو ہوسکتا ہے کہ آج آپ کو اس ربط سے اتفاق نہ ہو اور آپ کہیں کہ میں ربط کے اس تصور سے اتفاق نہیں کرتا، بلکہ میری رائے میں ربط یہ ہے۔ لیکن یہ خیال کہ علم وفن کے مضامین میں باہم ربط ہونا چاہیے اور اس ربط کو دریافت کرنے کی کوشش کی جائے، یہ خود وحدت علوم اور مقصدیت علوم کا ایک بہت بڑا مظہر ہے۔

یہ تقسیم اس لیے بھی ضروری تھی اور یہ رؤس ثمانیۃ اس لیے بھی اہتمام سے بیان کیے جاتے تھے کہ شریعت نے علم نافع اور علم غیر نافع میں فرق کیا ہے اور یہ بات بتانے کی کوشش کی ہے کہ بعض علمی کاوشیں ایسی ہوسکتی ہیں کہ جو علمی کاوشیں تو ہوں لیکن انسانوں کے لیے غیر نفع بخش ہوں، بلکہ ہوسکتا ہے کہ غیر نفع بخش سے بڑھ کر ضرر رساں ہوں۔ لہذا جو چیز انسانوں کے لیے ضرر رساں ہے اس کے حصول میں مسلمانوں کو وقت اور صلاحیتیں ضائع نہیں کرنی چاہئیں۔

اسلامی تہذیب کے اس پورے کیریئر پر، اس کے پورے فکری لینڈ سکیپ پر نظر ڈالی جائے تو ان سب اجزاء میں آپس میں ایک گہرا ربط معلوم ہوتا ہے۔ یہ ربط اور تسلسل پیش نظر رہنا چاہیے۔ بعض اوقات یہ ربط اور تسلسل پیش نظر نہیں رہتا تو اُلجھنیں پیدا ہوتی ہیں۔ اُلجھنیں پیدا ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مسلمانوں میں بہت سی کمزوریاں در آئی ہیں۔ ان کمزوریوں کی نشان دہی کرنا بھی اہل علم کی ذمہ داری ہے۔ جب، جہاں اور جس وقت کمزوری ظاہر ہونے لگے وہاں اہل علم کی کی یہ دینی، اخلاقی اور تہذیبی ذمہ داری ہے کہ اس کمزوری کی نشان دہی کریں اور بتائیں کہ یہ کمزوری فلاں وقت، فلاں جگہ، فلاں علاقے میں، فلاں اسباب کے ذریعے رونما ہوئی ہے۔ لیکن کمزوریوں کی نشان دہی کے ساتھ ساتھ جو تسلسل امت

مسلمہ کے فکر اور تہذیبی رویے میں پایا جاتا ہے اس سے نہ صرف نظریں اوجھل نہیں ہونی چاہئیں بلکہ ہر قیمت پر اس کا تحفظ کیا جانا چاہیے۔

اگر ہم یہ کہیں تو غلط نہ ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ کا مکی دور اسلامی تہذیب کا ایک بیج تھا۔ وہ بیج مکہ مکرمہ میں زمین میں ڈالا گیا۔ مدینہ منورہ میں اسلامی تہذیب کا پودا پروان چڑھا۔ جب پودا اپنے پاؤں پر کھڑا ہو گیا اور اس بات کا یقین ہو گیا کہ اب یہ پودا برقرار رہے گا تو رسول اللہ ﷺ نے اس کو اپنے خلفاء کے سپرد فرما دیا۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں یہ بار آور درخت بنا۔ اس بار آور درخت کے بیجوں اور برگ و بار سے بعد کے حضرات نے ابتدائی چار صدیوں میں روئے زمین کے ایک بڑے حصہ کو ایک باغیچے اور گلستان میں تبدیل کر دیا۔ پھر وہ جہاں جہاں گئے اس درخت کا بیج ساتھ لے کر گئے، جہاں اس بیج سے برگ و بار لانے والے بہت سے درخت پیدا ہوئے اور پوری دنیائے اسلام ایک بار آور باغ اور سرسبز گلستان میں تبدیل ہو گئی۔ مزید چھ سو سال یعنی اسلامی تاریخ کے ابتدائی ایک ہزار سال تک دنیا کو اس گلستان نے فیض یاب کیا۔ اس کے بعد مسلمانوں کی کوتاہیوں کی وجہ سے یہ درخت مرجھانے اور کمزور ہونے شروع ہو گئے۔ اس میں برگ و بار آنے بند ہو گئے اور ایک مرحلہ وہ آیا جب اس باغ پر دشمنوں نے قبضہ کر کے اصل درختوں کو کاٹ کر یا اکھاڑ کر ان کی جگہ بے ثمر، نشہ آور اور اجنبی درخت لگانے شروع کر دیے۔ اس کے بعد جب اجنبی، بے ثمر اور نشہ آور تھوہر کے درخت گلستان میں اچھی طرح جاگزیں ہو گئے تو اجنبی دشمن نے مقامی باغباں تیار کیے اور یہ درخت اور باغیچہ ان کے حوالے کر کے چلا گیا۔ اب باغیچہ تو بظاہر آپ کے اپنے تصرف اور قبضہ میں ہے۔ لیکن درخت وہی لگے ہوئے ہیں جو دشمن نے لگائے تھے، جو بے ثمر ہیں، بے نتیجہ ہیں، نشہ آور ہیں، کانٹے دار ہیں، زہریلے ہیں، وہی پودے ہر جگہ لگے ہوئے ہیں۔ ان پودوں نے زمین کے مزاج کو بدل دیا۔ جو پودا آپ دوبارہ لگانا چاہتے ہیں اس کا بیج نہیں ملتا۔ بیج ملتا ہے تو زمین اس پودے کو قبول نہیں کرتی۔ زمین قبول کرتی ہے تو باغبان اس کو رہنے نہیں دیتا۔ کہیں باغبان رہنے دیتا ہے تو دوسرے لوگ جو ان نئے اور اجنبی پودوں سے مانوس ہو گئے ہیں اور ان سے پیدا ہونے والے نشہ کے عادی ہو گئے ہیں وہ اس تبدیلی یا اصلاح کے عمل سے اتفاق نہیں کرتے۔ یہ کشمکش موجودہ دور کے آغاز سے چلی آ رہی ہے۔

یہ بات کہ عہد نبویؐ کے عمل کو ایک پودے یا درخت یا بیج سے تشبیہ دی جائے محض شاعرانہ یا خطیبانہ اظہار بیان نہیں ہے، بلکہ واقعتاً قرآن پاک کی حیثیت ایک ایسے بیج کی ہے جس سے ہزار ہا درخت نکلتے ہیں اور ان درختوں نے دنیا کو اپنے برگ و بار اور ثمر سے فیض یاب کیا ہے۔ یوں تو اس کی ہزاروں مثالیں دی جاسکتی ہیں، لیکن ایک چھوٹی سی مثال اسلام کے قانون وراثت کی ہے۔ یہ قانون وراثت قرآن پاک کی صرف تین آیتوں پر مبنی ہے۔ چھ ہزار چھ سو میں سے صرف تین آیتیں ہیں جن پر قانون وراثت مبنی ہے۔

انجینئر بشیر بگوی صاحب یہاں تشریف فرما ہیں۔ انہوں نے اسلام کے قانون وراثت کی تین کروڑ صورتیں فرض کی ہیں۔ ان کے کمپیوٹر پروگرام کی مدد سے ان تین آیات کی روشنی میں ان تین کروڑ صورتوں کے جوابات تلاش کیے جاسکتے ہیں جو کمپیوٹرائزڈ ہیں اور کمپیوٹر کی فنگر ٹپ سے آپ کو مل سکتے ہیں۔ اب یہ بات کہ تین آیات سے اتنی صورتیں فرض کر کے کمپیوٹرائز کر دی گئی ہوں، یہ ہمارے سامنے ہے۔ اس کا اعتراف بڑے بڑے مغربی ماہرین نے بھی کیا ہے۔ لندن یونیورسٹی کے پروفیسر این جے کولسن (جنہوں نے اسلامی قانون پر کئی کتابیں لکھی ہیں) کا جملہ اس حوالے سے بڑا اہم ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ

> "judicially, the law of succession is a solid technical achievemnt and Muslim scholars take a justifiable pride in mathematical precision with which rights of various heirs in any given situation can be calculated."

اسلامی تہذیب نے اپنی عطائیں ہر دور میں جاری رکھی ہیں۔ اسلامی تہذیب کی عطائیں مسلسل اور بے شمار ہیں۔ مغرب کی عطائیں محدود ہیں اور تسلسل کے ساتھ کبھی جاری نہیں رہیں۔ نہ صرف اسلامی تہذیب بلکہ مشرق نے مغرب کو جو کچھ دیا ہے وہ مسلسل دیا ہے۔ مشرق کی عطا تواتر کے ساتھ جاری ہے اور انتہائی تعمیری اور با مقصد ہے۔ مغرب نے مشرق کو جو کچھ دیا ہے اس میں منفی اور مثبت دونوں عناصر شامل ہیں۔ مغرب نے کیا دیا؟ یونانی فلسفہ اور

جدید تہذیب۔ اس کے مقابلے میں مشرق کی بیشتر عطائیں مثبت بھی ہیں، تعمیری بھی اور دیرپا بھی۔ مغرب کی دی ہوئی بہت سی چیزیں منفی اور تخریبی ہونے کے ساتھ ساتھ وقتی اور عارضی بھی ہیں۔

یہاں ہمیں ایک اور سوال پیش آتا ہے جس کے جواب پر امت مسلمہ کے تہذیبی مستقبل کا بڑی حد تک دارومدار ہے۔ یہ بات تو قرآن پاک سے واضح ہے کہ مسلمانوں کا عالمگیر کردار یعنی امت مسلمہ کا بین الاقوامی کردار ایک یونیورسل رول اور ایک عالمگیر ذمہ داری کا حامل ہے۔ اس عالمگیر ذمہ داری کی انجام دہی میں مسلمانوں کو ہمیشہ جس قوت سے سابقہ پڑا ہے وہ یہود و نصاریٰ کی قوت ہے۔ نزول قرآن کے وقت جزیرۂ عرب میں بالعموم اور حجاز میں بالخصوص عیسائی نہ ہونے کے برابر تھے۔ یہودی بہت تھوڑے تھے۔ بہت جلد مسلمانوں نے ان سے معاملہ کرلیا تھا اور مسلمان ان سے عہدہ برآ ہونے میں کامیاب رہے۔ عیسائی تعداد میں اتنے معمولی یا بے اثر تھے کہ ان کی کوئی قابل ذکر سیاسی حیثیت نہیں تھی۔ لیکن اس کے باوجود قرآن پاک نے جتنی تکرار، کثرت اور تواتر کے ساتھ یہود و نصاریٰ کا تذکرہ کیا ہے، خاص طور پر قرآن پاک کی پہلی دو سورتوں سورہ البقرہ اور سورہ آل عمران میں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید مسلمانوں کو یہود و نصاریٰ کی طرف سے آنے والی مزاحمت سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تیار کررہا ہے۔ چونکہ آئندہ طویل عرصہ اُمّتِ مسلمہ کو یہ سابقہ پیش آنا تھا، کم از کم چودہ سو سال کی تاریخ تو اس کی شاہد ہے اور آئندہ مستقبل قریب یا بعید میں کب تک یہ سلسلہ جاری رہے گا، اس کی انتہاء کب اور کیسے ہوگی؟ اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتا ہے۔ لیکن اتنی بات اسلامی تاریخ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ امت مسلمہ جب بھی اپنے بین الاقوامی کردار کی انجام دہی کے لیے اُٹھی ہے اس کو یہودیوں یا عیسائیوں یا دونوں کی متفقہ قوت اور متحدہ محاذ سے واسطہ پڑا ہے۔ مستقبل میں اسلام اور مغرب کے تعلق کی ممکنہ نوعیتیں کیا ہیں؟ یا مغرب سے اخذ وعطاء کا مسئلہ کیسے حل کیا جائے؟ اس کے بارے میں مسلمانوں کا ذہن صاف ہونا چاہیے۔

میں ابھی اس سوال پر دوبارہ آتا ہوں۔ مغرب سے معاملہ کرنا ہو، یا دوسری تہذیبوں سے، یا مغرب سے اسلام کے اخذ وعطاء کا مسئلہ ہو، اس میں بنیادی سوال جو مغرب میں پیدا ہوتا ہے اور اب بہت سے مسلمان بھی اس سوال کے بارے میں الجھاؤ کا شکار ہیں، وہ

عقل اور وحی کے تطابق اور توافق کا معاملہ ہے۔ اہل مغرب نے آج سے طویل عرصہ قبل (تقریباً دو ہزار سال پہلے) یہ طے کرلیا تھا کہ عقل اور وحی میں کوئی توافق نہیں ہے اور ان دونوں کا دائرہ کار الگ الگ ہے۔ انہوں نے ایک جملہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے منسوب کیا، معلوم نہیں وہ واقعتاً ان کا جملہ تھا یا نہیں، اگر انہوں نے ارشاد فرمایا ہوگا تو یقیناً کسی اور مفہوم میں ہوگا۔ بظاہر تو ان کا ارشاد معلوم نہیں ہوتا کہ 'جو قیصر کا ہے وہ قیصر کو دے دو، جو اللہ کا ہے وہ اللہ کو دے دو'۔ اس کی بنیاد پر مسیحی دنیا نے مذہب اور ریاست دونوں کا دائرہ کار الگ طے کر دیا۔

آج اہل مغرب دنیا میں جس سے بھی معاملہ طے کرنا چاہتے ہیں وہ دین و دنیا کی اسی تفریق کی بنیاد پر کرنا چاہتے ہیں کہ عقل اور وحی میں کوئی توافق نہیں ہے۔ ان کا اصرار اور مطالبہ، بلکہ شدید دباؤ ہے کہ ان دونوں میں تفریق کے اصول کو تسلیم کروگے تو بات آگے بڑھے گی۔ جو قوم یا افراد اس تفریق کے قائل نہیں ہیں، ان سے مغرب کوئی آبرومندانہ معاملہ کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اسلام کے نظام میں عقل اور وحی ایک دوسرے کے حریف نہیں، بلکہ ایک دوسرے کے حلیف ہیں۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، یعنی انسانی علم یا سائنس اور مذہبی علم اور ہدایت یہ ایک دوسرے کے مؤید اور تکمیل کنندہ ہیں، ایک دوسری کی نفی کرنے والے نہیں ہیں۔ لہٰذا مادی اور مذہبی قوتیں، مادی اور روحانی قوتیں ایک دوسرے کی پشت پناہ ہیں۔ مادی قوت مذہب کی پشت پناہ ہے، جس کی مثالیں میں پہلے عرض کر چکا ہوں، اور مذہبی قوت مادیات کی پشت پناہ ہے۔ مسلمانوں کو جب بھی مادی قوت حاصل ہوئی ہے، خواہ وہ ریاست کی شکل میں ہو یا معاشی خوشحالی کی شکل میں یا دنیاوی علوم وفنون میں مہارت کی شکل میں، وہ ہمیشہ دین کی رہنمائی سے مستنیر ہوئی اور دین نے اس کو ہمیشہ ایک مثبت اور تعمیری جہت عطا کی، اور مسلمان جہاں بھی گئے، جہاں کہیں ان کو قابل ذکر تعداد حاصل ہوئی وہاں ریاست ان کے دین کی ممد و معاون ثابت ہوئی۔ لہٰذا اسلام کی تہذیبی روایات میں مذہب وریاست دونوں جڑواں بھائی ہیں۔ ان دونوں کو الگ الگ نہیں کیا جاسکتا۔

خود اسلام کے مزاج میں، شریعت کی اصل روح میں مذہب اور عقل ایک دوسرے کے ساتھ لازم وملزوم ہیں۔ عقل اور وحی دونوں شریعت کے مآخذ ہیں۔ اولین مآخذ یقیناً وحی الٰہی

ہے جو دو صورتوں میں ہم تک پہنچتی ہے۔ لیکن خود وحی الٰہی نے عقل کو شریعت کی تعبیر و تشریح میں ایک اہم ماٴخذ کی حیثیت عطا کی ہے۔ وحی الٰہی جو وحی خفی اور وحی جلی دونوں صورتوں میں ہم تک آئی ہے اس نے عقل انسانی کے اہم اور موٴثر کردار کو تسلیم کیا ہے۔ عقل انسانی کا فیصلہ اگر انفرادی ہو تو اس کے لیے قیاس، استحسان، مصلحت، ذریعہ وغیرہ کی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں۔ لیکن اگر وہ فیصلہ اجتماعی ہو تو اس کے لیے اجماع، عرف اور شوریٰ اور اس طرح کی دوسری اصطلاح استعمال ہوئی ہیں۔ یہاں تک کہ اگر اجتماعی عقل نے کوئی ایسا فیصلہ بھی کر دیا ہے جو اسلام کی نظر میں آئیڈل یا بہت مثالی فیصلہ نہیں تھا تو بھی اس فیصلے کو قبول کرنے کی گنجائش رکھی ہے۔ جس کے لیے اصطلاحات اور احکام موجود ہیں۔ عموم بلوی اسی طرح کا ایک حکم ہے۔ عموم بلوی کا مفہوم یہ ہے کہ اگر مسلمانوں میں کوئی ایسی چیز عام ہو جائے جو معیاری یا مثالی اسلامی زندگی میں نہیں ہونی چاہیے تھی، لیکن چونکہ عام ہو گئی اور مسلمانوں نے کسی ضرورت یا مجبوری کے تحت اسے قبول کر لیا ہے تو شریعت بھی بعض شرائط کے ساتھ بعض حالات میں اس کو برداشت کرنے اور گوارا کرنے کے لیے تیار ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب عقل اور نقل کا یہ مکمل توازن اور ہم آہنگی شریعت کے بنیادی مزاج کا حصہ ہے تو پھر جدید مادی آسائشیں اور جدید مادی کامیابیاں دینی اور اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ کیسے کی جائیں؟ یہ بات متعدد مغربی مفکرین نے تسلیم کی ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کو اخلاقی اور روحانی اقدار سے ہم آہنگ کرنے میں اگر کوئی قوم یا تہذیب تاریخ کے اس طویل عرصہ میں کامیاب ہوئی ہے تو وہ مسلمان ہیں۔ آج مسلمانوں کو جو بہت سے چیلنجز درپیش ہیں ان میں سے ایک چیلنج یہ بھی ہے کہ اخلاقیات اور سائنس اور ٹیکنالوجی کے تقاضوں میں تعلق اور نسبت کیا ہے؟ اس کا تعین کیسے اور کن اصولوں کے تحت کیا جائے؟ اگر یہ کہیں کہیں متعارض ہیں تو وہ کون کون سے مسائل اور معاملات ہیں؟ اگر یہ باہم متوافق ہیں تو کہاں کہاں ہیں؟ باہم غیر جانبدار ہیں تو کہاں کہاں ہیں؟ اور ان تینوں صورتوں کے بارے میں مسلمانوں کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ اس رویہ کے تعین میں جو بنیادی حقیقت مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل نہیں ہونی چاہیے، جو ماضی قریب میں بعض مفکرین اور اہل دانش کی نظروں سے کئی بار اوجھل ہو گئی، وہ شریعت کا دوام اور تسلسل ہے۔

مغرب نے اپنے خاص مزاج اور دوسرے مختلف اسباب کی بناء پر تغیر کو ایک مثبت اور قابل فخر نعرے کی شکل دے دی ہے۔ آج کے مغرب میں ہر نئی چیز قابل قبول ہے اور ہر قدیم چیز ناقابل قبول ہے۔ مغرب کا یہ مزاج پچھلے دو تین سو سال میں بنا دیا گیا ہے اور اس مزاج کو بنانے میں وہ تاجر، صنعتکار اور کارخانے دار بھی شامل ہیں جو اپنے خالص مادی مفاد کی خاطر ہر نئی چیز کے لیے مارکیٹ اور بازار پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ ہر نئی چیز کے لیے بازار جب پیدا ہوگا جب ہر قدیم چیز کو ناپسندیدہ ٹھہرایا جائے گا۔ یہ سلسلہ گزشتہ دو، ڈھائی سو برس سے جاری ہے۔ اس مسلسل یک طرفہ مہم کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ہر قدیم چیز ناپسندیدہ اور منفی بن گئی ہے اور ہر جدید چیز پسندیدہ اور مثبت سمجھی جانے لگی ہے۔ یہ مزاج اور رویہ مغربی تہذیب کے تاجرانہ مزاج نے پیدا کر دیا ہے۔ اس کے برعکس اسلام میں کوئی چیز نہ محض اس لیے اچھی یا بری ہے کہ وہ قدیم ہے، اور نہ محض اس لیے اچھی یا بری ہے کہ وہ جدید ہے۔ نہ محض اس لیے پسندیدہ اور قابل قبول ہے کہ قدیم ہے، نہ اس لیے ناقابل قبول ہے کہ جدید ہے۔ کسی چیز کی قدامت اور جدت اسلام میں پسندیدگی کا معیار نہیں ہے۔ اس لیے کہ

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک دلیل
کم نظری قصہ جدید و قدیم

اسلام قصہ جدید و قدیم کو دلیل کم نظری سمجھتا ہے۔ جو چیز دراصل اسلام میں بقا اور تسلسل کی ضامن ہے اور جس بقا اور تسلسل کا مسلمانوں کو ساتھ دینا چاہیے وہ دائمی و ازلی دینی اقدار ہیں جو قرآن پاک و سنت ثابتہ میں بیان ہوئی ہیں، اور ان ازلی حقائق کے ساتھ ساتھ دین شریعت کی وہ متفقہ تعبیرات اور تشریحات بھی تسلسل کی ضامن ہیں جن پر مسلمانوں کا روز اول سے اتفاق رہا ہے۔ یہ جو متفقہ تعبیرات ہیں ان کی حیثیت اس پشتے کی ہے جس سے کسی دیوار کو سہارا دیا جاتا ہے۔ جب بنیاد بنائی جاتی ہے تو بنیاد کی حفاظت کے لیے بھی ایک پشتہ ہوتا ہے۔ یہ متفق علیہ تعبیرات اس پشتے کی حیثیت رکھتی ہیں جو اس بنیاد کی حفاظت کے لیے فراہم کیا گیا ہے۔ اس لیے اس بنیاد کے ساتھ ساتھ اس پشتہ کے بارے میں بھی کوئی مداہنت نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ پشتہ کمزور ہوگا تو بنیاد بھی کمزور ہوگی۔

یہ بنیاد ہی دراصل وہ چیز ہے جس کو قرآن مجید میں کئی جگہ خیر اور ابقٰی کے لفظ سے یاد

کیا گیا ہے۔ اچھائیاں تو بہت ہوتی ہیں، لیکن بعض اچھائیاں عارضی ہوتی ہیں۔ بعض اچھائیاں ایسی ہوتی ہیں کہ ان سے بہتر اچھائیاں بھی موجود ہوتی ہیں۔ لہٰذا انسان کو ایک اچھائی سے بہتر اچھائی کے حصول کے لیے سرگرداں رہنے کی کہیں تو واقعی ضرورت ہوتی ہے اور کہیں محض شوق ہوتا ہے۔ آج ایک گاڑی حاصل ہوگئی ہے تو کل اس سے بہتر گاڑی حاصل ہو۔ آج ایک لباس ہے تو کل اس سے بہتر لباس ہو۔ یوں ہر اچھائی کے مقابلہ میں بہتر اچھائی کی تلاش انسان کرتا رہتا ہے، مادیات میں بھی اور اخلاقیات اور روحانیات میں بھی۔ اگر اچھائی عارضی ہے تو انسان اس کے بارے میں پرجوش نہیں ہوتا۔ کچا مکان ہو تو انسان پختہ مکان کو ترجیح دیتا ہے۔ کیونکہ وہ زیادہ دیرپا ہے۔ کمزور گاڑی کے مقابلے میں مضبوط گاڑی کو ترجیح دیتا ہے کہ وہ زیادہ دیرپا ہے۔ اس لیے خیر اور ابقٰی، یعنی جو چیز زیادہ باقی رہنے والی ہو اور بہترین ہو وہ انسان کے لیے ہمیشہ پسندیدگی کا مرکز رہی ہے۔

اس لیے یہ دینی حقائق جو قرآن پاک وسنت ثابتہ میں بیان کیے گئے ہیں، جن کو مسلمانوں کی متفقہ تعبیرات اور اجتماعی فہم کے پشتے نے مزید محفوظ ومضبوط بنایا ہے، ان کی حیثیت روحانی اور اخلاقی دنیا میں اس خیر اور ابقٰی کی ہے جس کے نمائندے بڑے بڑے انبیاء کرام علیہم السلام رہے ہیں اور اس دوام خیر اور تسلسل حق کو یقینی بنانے میں ان بنیادوں کا بڑا ہاتھ ہے۔ اس خیر وابقٰی کی حفاظت کے بعد ہر تغیر وجدت قابل قبول ہے۔ اس بنیاد کے تحفظ کی ضمانت کے ساتھ ساتھ اس پشتے کے چاروں طرف جتنی جدتیں اور تغیرات انسان لاسکتا ہے اس کو اجازت ہے۔

بعض حضرات اپنی کم فہمی سے، کچھ حضرات اپنے سکہ رائج الوقت کو مزید چلن بخشنے کے لیے stability کے لیے stagnation کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ stability مطلوب چیز ہے، جبکہ stagnation غیر مطلوب ہے۔ اسلام کی روایت میں stagnation نہیں آسکتی اگر اسلام کا دیا ہوا اعتدال برقرار رہے، اگر بنیادی اقدار کی stability برقرار ہو۔ مسلم معاشرہ اپنے آئیڈیل اور مثالی تصور کے مطابق اسی وقت قائم رہ سکتا ہے جب اس میں تسلسل اور تغیر دونوں کی ضمانت دی گئی ہو، جب حقیقت اور عمل دونوں میں مکمل ہم آہنگی ہو۔ حقیقت ایک ہو اور عمل اس کے خلاف ہو تو پھر ہم آہنگی برقرار نہیں رہ

سکتی۔

اسلامی تہذیب کے اس تسلسل کو تحفظ دینے میں شریعت کے کلیات اور اساسات سب سے زیادہ بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ کلیات واساسات اسلامی تہذیب کے تسلسل کے بھی ضامن ہیں اور اسلامی معاشرہ کی بقاء کو بھی یقینی بناتے ہیں۔ ان کلیات واساسات میں شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد بھی شامل ہیں۔ ان میں سے کچھ کا ذکر میں پہلی گفتگو میں بھی کر چکا ہوں۔ یہ بنیادی مقاصد جو شریعت کے اساسات میں اہم حیثیت رکھتے ہیں یہ دراصل مسلم معاشرے، مسلم امت اور علی ہذا اسلامی تہذیب کے تسلسل کو یقینی بنانے کے لیے ہیں۔ سب سے پہلے دین کا تحفظ شریعت کا بنیادی مقصد ہے۔ لیکن جس چیز کو دین کا تحفظ کہتے ہیں خود اس کی اساس یا ہدف کیا ہے؟ مقصد تحفظ دین کا اپنا مقصد کیا ہے؟ بالفاظِ دیگر تحفظ دین کیوں؟ تحفظ دین دراصل معاشرے کی روحانی اساس، دینی ساخت اور اخلاقی تشکیل کے تحفظ کے لیے ناگزیر ہے۔ کیونکہ یہ تہذیب دراصل ایک امت کی اساس پر قائم ہے اور امت روحانی اور اخلاقی اساس پر قائم ہوئی ہے۔ اس کی بنیادی تشکیل (basic fabric) دراصل دینی، اخلاقی اور مذہبی ہے۔ اس لیے خود اس بنیاد کا تحفظ سب سے پہلا اور اولین مقصد ہونا چاہیے۔ اگر یہ پہلا مقصد نہ ہو تو پھر امت مسلمہ کی اساس متاثر ہو جائے گی، اساس کے کمزور ہونے سے معاشرہ انتشار اور اختلال کا شکار ہو جائے گا۔

اس کے بعد دوسری بڑی چیز خود اُمت کا، معاشرے کا جو جو اس تہذیب کا علمبردار ہے، طبعی وجود یا جسمانی بقاء یقینی ہونی چاہیے۔ جسمانی بقاء اور تسلسل کو یقینی بنانے کے لیے دوسرا مقصد تحفظ نفس ہے۔ اگر انسانوں کی جانیں محفوظ نہیں ہیں تو معاشرہ کیسے محفوظ رہ سکتا ہے۔ معاشرہ محفوظ نہیں رہ سکتا تو امت مسلمہ کی بقاء کی ضمانت نہیں ہو سکتی۔ امت مسلمہ نہ ہو تو اسلامی تہذیب کا وجود برقرار نہیں رہ سکتا۔

پھر تیسرا مقصد تحفظ عقل ہے، جو معاشرے کی ترقی اور تہذیبی ارتقاء کی ضمانت ہے۔ ابھی آپ نے دیکھا کہ قرآن پاک وہ بیج ہے جس سے اسلام کے تہذیبی درخت کا تنا پھوٹتا ہے اور پھر اس تنے سے پھل نکلتے ہیں۔ یہ ساری فکری نوعیت کی سرگرمی ہے جسے اس درخت سے تشبیہہ دی گئی۔ اس فکری سرگرمی کی قوت محرکہ انسان کی وہ فطرت سلیمہ اور وہ عقل سلیم ہے جو وحی

الٰہی کی روشنی سے مستنیر ہو۔ اس پورے عمل میں عقل سلیم کا کردار بنیادی ہے۔ عقل سلیم نہ ہوتو معاشرے کا جسمانی وجود تو ہوگا، لیکن فکری اور تہذیبی وجود ختم ہو جائے گا۔ اس لیے اسلامی تہذیب کے تحفظ اور تسلسل کے لیے شریعت نے تحفظِ عقل کو بھی شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ایک قرار دیا ہے۔

پھر جسمانی اور فکری وجود محض فی الوقت اور زمانہ حال کے لیے کافی نہیں ہے، یہ وجود مستقبل میں بھی درکار ہے۔ مستقبل قریب میں بھی درکار ہے، مستقبل بعید میں بھی درکار ہے۔ اس کے لیے خاندان کا ادارہ ضروری ہے۔ تاکہ وجود کی ضمانت بھی ہو، اس میں تسلسل بھی ہو اور تسلسل کے ساتھ ساتھ یہ وجود اخلاق اور روحانیت کے تقاضوں کے مطابق ہو۔

آخری چیز تحفظ مال ہے، جو معاشرے کے مادی وسائل کے تحفظ کے لیے ہے۔ ہر تہذیب کو مادی وسائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ روحانی اقدار اور اخلاقی اعتبارات کے ساتھ ساتھ مادی وسائل کی اپنی اہمیت ہے۔ جس سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا۔ مادی وسائل کے بغیر کوئی تہذیب نہ آگے بڑھ سکتی ہے نہ اپنے کام کے تکمیلی مظاہر اور تعمیری کارنامے سامنے لاسکتی ہے۔ اس لیے مادی وسائل کا تحفظ بھی شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ہے۔

یہ سارے کام بڑی حد تک اسی وقت ہو سکتے ہیں جب امت مسلمہ آزاد ہو، اسلامی تہذیب استقلال کی شان کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہو۔ فکر کے قافلے کی منزل درست ہو۔ آزاد، باوقار اور روحانی اصولوں کی علمبردار امت مسلمہ ہی اس عالمگیر تہذیب کی علمبردار بن سکتی ہے جو امت مسلمہ کا ہدف ہے۔ جب تک کوئی قوم ذہنی اور فکری طور پر آزاد رہتی ہے وہ جسمانی آزادی کو بھی یقینی بناتی ہے۔ لیکن اگر ذہنی اور فکری طور پر کوئی قوم آزاد نہ رہے تو پھر جسمانی آزادی اول تو حاصل نہیں ہوتی اور حاصل ہو بھی جائے تو جلد ہی بے معنی ہو جاتی ہے۔ آج مسلمانوں کی جسمانی آزادی جو کسی حد تک موجود ہے، وہ اسی لیے بے معنی ہو کر رہ گئی ہے کہ ذہنی اور فکری آزادی امت مسلمہ کے بڑے حصے کو ابھی تک حاصل نہیں ہوئی۔

جب کوئی قوم ذہنی اور فکری طور پر غلام ہو جاتی ہے تو پھر اس کی پٹری کا کانٹا بدل جاتا ہے۔ اس کے علوم، اس کے فنون اور اس کے صنائع، یہ تینوں چیزیں غلط رخ پر چل پڑتی ہیں۔ برصغیر کی تاریخ اس کی واضح مثال ہے۔ برصغیر کی تاریخ میں پچھلے دو سو سال میں مذہبی

علوم کو پڑھنے پڑھانے والے بھی موجود رہے۔صنائع وفنون سے دلچسپی رکھنے والے بھی موجود رہے،سائنس اور ٹکنالوجی کے چرچے بھی ہوتے رہے۔لیکن ان سب کوششوں کے باوجود زندگی اور حیویت سے بھرپور وہ اسلامی تہذیب تشکیل نہیں دی جاسکی جو صدر اسلام کے مسلمانوں نے تشکیل دی تھی۔اس لیے کہ ذہنی اور فکری طور پر وہ آزادی حاصل نہیں تھی جو ماضی میں مسلمانوں کو حاصل تھی۔

علامہ اقبال نے ایک جگہ بہت لطیف اور بلیغ انداز میں غلامانہ ذہن رکھنے والوں اور آزادانہ ذہنیت رکھنے والوں کی نفسیات کو بیان کیا ہے۔ان کی ایک طویل نظم ان کی چھوٹی سی کتاب پس چہ باید کرد میں شامل ہے۔جس کا عنوان ہے''مردحر''یعنی مرد آزاد۔مردحر کا رویہ اس نظم میں بیان کیا گیا ہے۔زبور عجم کے ضمیمہ میں انہوں نے ایک چھوٹی سی مثنوی شامل کی ہے جس کا عنوان ہے''بندگی نامہ''۔اس بندگی نامہ میں انہوں نے غلاموں کے فنون،غلاموں کے آرٹ،غلاموں کی تہذیب وتمدن اور غلام انسانوں کی نفسیات پر روشنی ڈالی ہے۔انہوں نے کہا ہے کہ غلام قوم کے جو فنون لطیفہ ہوتے ہیں وہ فحاشی، بے حیائی،مردنی،نقالی، بے مقصدیت اور بے منزلی کے مظہر ہوتے ہیں اور یہ چیزیں مزید غلامی کو جنم دیتی ہیں۔جب مزید غلامی پیدا ہوتی ہے تو مزید مردنی،مزید بے حیائی،مزید فحاشی،اور مزید بے مقصدیت پیدا ہوتی ہے۔ اس بے مقصدیت سے غلامی مزید پختہ ہوتی ہے اور یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔انہوں نے اس مثنوی میں کہا ہے کہ مرگ ھا اندر فنون بندگی (غلامی کے آرٹ میں موتیں پوشیدہ ہوتی ہے)۔من چہ گویم از فسون بندگی، بندگی اور غلامی ایک ایسا جادو ہے کہ میں اس کے بارے میں کیا کہہ سکتا ہوں۔جب ذہنی اور فکری غلامی کسی قوم میں در آتی ہے تو وہ قوم بے منزل اور بے مقصد ہو جاتی ہے۔

کاروان شوق بے ذوق رحیل
بے یقین وبے سبیل وبے دلیل

اس کی وجہ یہ ہے کہ آزاد تہذیب ہی ہمیشہ غالب تہذیب ہوتی ہے،اور غالب تہذیب ہمیشہ بامقصد ہوتی ہے۔غلام تہذیب ہمیشہ مغلوب ہوتی ہے اور ہمیشہ بے ہدف اور بے مقصد ہوتی ہے۔زندگی کو بقاء صرف مقصد اور مدعا سے حاصل ہوتی ہے:زندگی را بقا از مدعا است۔

لہٰذا آزاد باوقار، بااحساس اور ذمہ دار مسلم اقوام کا عروج اور آزاد باوقار باشعور اور مسلم قیادت آج کی سب سے اہم ضرورت ہے۔ وہ ذمہ دار مسلم قیادت جو امت مسلمہ کو ایک واضح او ربامقصد نصب العین دے سکے۔ کسی نصب العین کی عدم موجودگی میں کوئی قوم قوم نہیں بن سکتی۔ وہ ایک بھیڑ تو ہو سکتی ہے جو کسی منفعت کے حصول یا محض تماش بینی کی خاطر کہیں جمع ہو جائے۔ اس بھیڑ کو پہلے ایک منظم قوم بنانے کے لیے ایک ہدف اور نصب العین درکار ہے۔ پھر ان مسلم اقوام کو مثالی امت مسلمہ بنانے کے لیے ایک عالمی اور بین الانسانی نصب العین متعین کرنے کی ضرورت ہے۔ علامہ اقبال نے خطبہ الہ آباد میں کہا تھا کہ اسلام خود نصب العین اور منزل مقصود ہے۔ اسلام کو کسی منزل مقصود کی ضرورت نہیں۔

امت مسلمہ کی دیرپا سیاسی آزادی اور بامعنی عسکری اور دفاعی قوت کے حصول کے لیے معاشی خود مختاری درکار ہے۔ مسلمانوں کے لیے معاشی آزادی کے حصول کو فقہاء اسلام نے فرض کفایہ قرار دیا ہے۔ یہ بات میں شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ، امام غزالی اور کئی دوسرے فقہاء کرام کے حوالے سے پہلے بھی بیان کر چکا ہوں۔ جب تک مسلمان معاشی طور پر آزاد تھے ان کی تہذیب غالب تہذیب تھی اور مقصدیت کی بنیاد پر قائم تھی۔ جب معاشی آزادی ختم ہوگئی تو ان کی سیاسی طاقت بھی ختم ہوگئی اور ان کی تہذیب ایک غلامانہ تہذیب میں بدل گئی جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ از غلامی دل بمیرد در بدن: یعنی غلامی کی حالت میں دل اندر سے مر جاتا ہے۔ از غلامی روح گردد بارتن: غلامی کی حالت میں روح بوجھ بن جاتی ہے۔ از غلامی شیر غاب افگندہ ناب: جنگل کے شیر غلامی کی حالت میں ایسے ہو جاتے ہیں جیسے دانت گرے ہوئے بوڑھے ہوتے ہیں۔ از غلامی مرد حق زنار بند: غلامی میں مردانِ حق بھی زنار پوش ہو جاتے ہیں۔

آج دیکھ لیں کہ ہر جگہ مردان حق زنار بند نظر آتے ہیں، انگریزوں کی دوسو سالہ غلامی نے ہمتیں اتنی پست کر دی ہیں کہ اب ہندوؤں کی تہذیبی غلامی کی نوبت آنے لگی ہے۔ جس قوم کے آباؤ اجداد نے ایک ہزار سال ہندوستان پر حکومت کی اور یہاں کی غالب ترین اکثریت کے علی الرغم شریعت اور اسلامی تہذیب کو جنوبی ایشیا کی بالادست تہذیبی قوت بنایا ان کے ہاں آج کیا ہو رہا ہے؟ شادی کی کسی تقریب میں جائیں تو لگتا ہی نہیں کہ یہ مسلمانوں کی شادی ہے۔ ہندوؤں کی شادی معلوم ہوتی ہے۔ جو چیزیں ہمارے بچپن میں ہندوانہ رواج کی

وجہ سے ناجائز سمجھی جاتی تھیں وہ آج اسلامی جمہوریہ پاکستان میں مسلمانوں کے گھروں میں پھیل رہی ہیں۔ بے غیرت مسلمانوں نے سونیا گاندھی کو یہ کہنے کا موقع دیا کہ ہندوستان کو اب کچھ اور کرنے کی ضرورت نہیں۔ ہندوستان کے ٹی وی اور میڈیا نے پاکستان کی ثقافتی آزادی کو ختم کر دیا ہے۔ اس کی یہ بات درست ہے، از غلامی مردِ حق زنار بند، جب ذہنی غلامی ہو تو مردِ حق زنار باندھنے کے لیے بھی آمادہ ہو جاتا ہے۔ از غلامی گوہرش نا ارجمند۔

یہ سب کچھ کیوں ہوا؟ یہ ذہنی غلامی کیوں پیدا ہوئی؟ اس سوال کے جواب کے لیے احادیث میں جو کچھ آیا ہے اور اکابر اسلام نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ دو طبقوں کی گمراہی، کمزوری اور نالائقی سے یہ صورت حال پیدا ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ ابن مبارکؒ مشہور بزرگ گزرے ہیں، اپنے زمانے میں امیر المؤمنین فی الحدیث کہلاتے تھے۔ بڑے بڑے محدثین کے استاد ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کے شاگردوں میں ان کا شمار ہوتا ہے۔ ان کا ایک شعر ہے

وھل افسد الدین الا الملوک

واحبار سوء و رھبانھا

دین کے معاملات کو دو چیزوں نے خراب کیا، ایک نالائق حکمرانوں نے، دوسرا علماء سوء (یعنی بدکردار اور دنیا پرست علماء) نے۔ جب یہ دو طبقے مسلمانوں میں خراب ہوتے ہیں تو پورا معاشرہ خراب ہو جاتا ہے۔ جب علماء کم فہم ہوں، اور حکمران بدعمل ہوں تو مسلمان امت خرابی کا شکار ہو جاتی ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے کہا ہے کہ علماء سوء لصوص دین اند (علماء سوء دین کے لیے ڈاکو ہیں۔) یہ مجدد الف ثانی کے الفاظ ہیں۔ کسی عام اور دین سے بے بہرہ آدمی کے الفاظ نہیں ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ علماء سوء کی صحبت سے ایسے بچو جیسے زہریلے سانپ کے قریب جانے سے بچتے ہو۔

یہ بات کہ علماء کے کردار کو مسلم معاشرے میں دوبارہ زندہ، فعال اور قائدانہ کردار بنایا جائے اور مسلمانوں کی قیادتیں ایسی ہوں کہ جو امت مسلمہ کے ہدف، مقصد اور نصب العین کے بارے میں پوری طرح سے سنجیدہ اور باخبر ہوں۔ یہ دونوں امور امت مسلمہ کے مستقبل کے لیے دنیائے اسلام کی فوری توجہ کے مستحق ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ ایک اور اہم سوال جو فوری توجہ کا مستحق ہے وہ اس سوال کا واضح، دوٹوک اور متوازن جواب ہے کہ مغرب کے بارے میں دنیائے اسلام کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ یہ سوال اسلام کے مستقبل اور خاص طور پر تہذیبی مستقبل کے بارے میں آج ایک اساسی سوال کی حیثیت رکھتا ہے۔ آج دنیائے اسلام ہر پہلو سے مغرب کے ساتھ برسرپیکار ہے، بلکہ زیادہ واضح الفاظ میں مغرب دنیائے اسلام کے خلاف ہر میدان میں برسرپیکار ہے۔ یہ پیکار اور کشمکش ایک دن میں پیدا نہیں ہوئی، بلکہ یہ روز اول سے قائم ہے۔ بنی عباس کے زمانے سے مسیحی فاضلین نے اسلام کا مطالعہ شروع کیا تھا۔ انہوں نے اسلام کی تعلیم کے بارے میں اپنے قارئین کو غلط فہمی، کم علمی یا بدنیتی سے غلط نتائج اور غلط تصورات پہنچائے، جس کے نتیجے میں مغرب میں ایک ذہنیت ایسی تشکیل پا گئی جو اسلام کے بارے میں کوئی مثبت بات سننے کے لیے تیار نہیں ہے۔ یہاں میرا اشارہ مغرب کے عام انسان کی طرف نہیں ہے۔ مغرب کا عام انسان اسی طرح خالی الذہن ہے جیسے مشرق کا عام انسان خالی الذہن ہے۔ میری مراد اس طبقے سے ہے جو مغرب میں فعال قائدانہ کردار رکھتا ہے اور وہاں کی عام رائے عامہ کو مؤثر طور پر کنٹرول کرتا ہے۔

سلطنت عباسیہ کے زمانے میں یوحنا دمشقی جو بڑا فلسفی اور منطقی تھا اور بہت سے مسلمان فلاسفہ نے اس سے کسب فیض کیا۔ اس کو مشرقیات یا اسلامیات کا پہلا مسیحی عالم کہا جاتا ہے۔ اس کے بعد سے یہ سلسلہ تواتر کے ساتھ جاری ہے۔ صلیبی جنگوں کے دوسو سالوں کے دوران یہ واسطہ اور سابقہ بہت گہرا ہوا۔ بڑے پیمانے پر مغربی فاضلین دنیائے اسلام میں آئے اور انہوں نے اسلام کا مطالعہ شروع کیا۔ انہوں نے اسلام سے کیا سیکھا؟ اس کا بعض انصاف پسند مغربی مصنفین نے کھلے دل سے اعتراف کیا ہے۔ جارج سارٹن ایسے ہی انصاف پسند اہل علم میں سے ہے۔ تاریخ سائنس پر اس کی متعدد جلدوں میں مشہور کتاب ہے۔ اس میں اس نے ایک ایک مسلمان سائنس دان اور فلسفی کا نام لے کر الگ الگ بتایا ہے کہ کس کے کارنامے کیا ہیں؟ اور اس سے مغرب نے کتنا فائدہ اٹھایا ہے؟ اس کتاب میں اس نے سائنس، ہندسہ، طب، ٹیکنالوجی، فن تعمیر اور اس طرح کے مختلف میدانوں کے بارے میں الگ الگ نشان دہی کی ہے۔ عربی کتابوں میں سے کون کون سی کتابوں کے لاطینی ترجمے ہوئے، کن کن مغربی علماء

نے مراکز اسلام میں تعلیم وتربیت پائی۔ایسی مثالیں بھی کم نہیں ہیں کہ یورپ کے اونچے مذہبی قائدین نے جن میں کئی پوپ اور بے شمار بشپ شامل ہیں، مسلمانوں کے تعلیمی اداروں میں تعلیم پائی اور اسلام کے بہت سے مذہبی اور تہذیبی تصورات سے واقفیت حاصل کی، ان سے خود متاثر ہوئے اور آگے چل کر انہوں نے ان تصورات کو مغرب میں عام کیا۔ یہ بات بھی اب کوئی اختلافی بات نہیں رہی کہ اصلاح مذہب کی جو تحریک مغرب میں شروع ہوئی تھی جس کے نتیجے میں پروٹسٹنٹ خیالات کو فروغ ہوا، جس کے نتیجے میں پھر آگے چل کر مزید بہت سی تبدیلیاں آئیں اور دنیائے مغرب میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا، جس کو وہ روشن خیالی کا زمانہ کہتے ہیں، وہ مسلمانوں کے ہاں سے آنے والے بہت سے مذہبی، فکری اور تہذیبی اثرات کا نتیجہ ہے۔

ان سب اسباب وعوامل کے نتیجے میں جو مغربی تہذیب آج بنی ہے جس سے مسلمانون کا بھرپور اور براہ راست واسطہ ہے، اس تہذیب کی فہم اور اس کے بارے میں صحیح رویہ مسلمانوں کے مستقبل کے لیے ناگزیر ہے۔ وہ زمانہ اب بدل گیا جب بعض حضرات کا یہ خیال تھا کہ مسلمان مغرب سے کٹ کر زندگی بسر کر سکتے ہیں۔ آج دنیا سے کٹ کر زندگی بسر نہیں کی جاسکتی۔ آج وہ حالات نہیں ہیں کہ کوئی ملک اپنے دروازے چاروں طرف سے بند کردے۔ اپنی حدود پر دیواریں کھڑی کر دے اور باہر کے اثرات کو اندر آنے سے روک دے۔ آپ جتنی اونچی دیواریں چاہیں بنالیں، باہر کے اثرات آپ کے پاس بہرصورت پہنچیں گے۔ کوئی شخص پہاڑوں کے اندر غار بنا کر وہاں بھی رہائش اختیار کر لے، وہاں بھی باہر کے اثرات آئیں گے۔ ان اثرات سے آج کے مسلمان بچ نہیں سکتے۔ اس لیے ان اثرات کے منفی پہلوؤں سے بچنے کے لیے ان اثرات کو جاننا ضروری ہے۔ یہ ادراک ہمارے اپنے تہذیبی مستقبل کے لیے ناگزیر ہے کہ مغربی تہذیب کیا ہے اور اس کے ساتھ مسلمانوں کا رویہ کیا ہونا چاہیے؟ اس کا پس منظر کیا ہے؟ اس کے خصائص کیا ہیں؟ اس کی اخلاقی بنیادیں اور اہداف کیا ہیں؟ اور خاص طور پر روحانی اصولوں، خاندانی اقدار اور معاشرتی رویوں کے بارے میں اس کے رجحانات کیا ہیں؟ وہاں خاندان کا ادارہ ٹوٹ پھوٹ کا شکار ہو رہا ہے۔ روحانی اقدار غیر متعلق ہو رہی ہیں اور زندگی کے اہم میدانوں سے تقریباً مکمل طور پر انہیں یا تو نکال دیا گیا ہے،

یا بالکل غیر مؤثر کر دیا گیا ہے۔ کیا مسلمانوں کے لیے بھی مغرب سے معاملہ کرنے کے لیے ایسا کرنا ضروری اور مفید ہے؟

دنیائے اسلام میں بھی کچھ لوگ زور و شور سے اس بات کے داعی ہیں کہ مسلمانوں کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیے اور مذہب کو زندگی کے تمام اجتماعی پہلوؤں سے نکال کر مسجدوں کی حدود میں بند کر دینا چاہیے۔ لیکن کیا ایسا کرنا ممکن اور قابل عمل ہے۔ اگر بالفرض ایسا کرنا قابل عمل ہو بھی تو کیا یہ مسئلے کا حل ہے؟ بعض مسلم ممالک میں جن میں بہت سے غلامانہ ذہنیت رکھنے والے ''مفکرین'' اور ''قائدین'' نے ایسا کیا، جن کی مثالیں دینی ضروری نہیں، انہوں نے مغربی تصورات کو تھوک کے حساب سے قبول کیا اور اسلامی ماضی کے ہر تعلق کو اپنی ملی زندگی سے کاٹ کر پھینک دیا۔ خود اپنے ماضی سے اپنی آئندہ نسلوں کو ناواقف کر دیا۔ بیک جنبش قلم سب پڑھے لکھے لوگ جاہل قرار پا گئے۔ لیکن کیا مغرب نے ان اقوام وممالک کو اپنے نظام میں برابری کی سطح پر قبول کر لیا؟ واقعہ یہ ہے کہ اس ساری غلامانہ ذہنیت اور یک طرفہ نیازمندی کے باوجود مغرب نے انہیں قبول نہیں کیا۔ اگر یہ سو سالہ تجربہ یا اسّی نوے سالہ تجربہ مسلمانوں کے لیے کوئی سبق رکھتا ہے تو اس تجربے سے مسلمانوں کو سبق سیکھنا چاہیے۔ اور مستقبل کی نقشہ کشی میں اس سبق سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

ابھی میں نے عرض کیا تھا کہ اہل مغرب کا بنیادی زور مظاہر اور معاملات کے ظاہری اور صوری پہلوؤں پر ہے۔ جبکہ اسلامی تہذیب کا اصل زور حقائق اور معاملات کے داخلی اور حقیقی پہلو کی طرف ہے۔ اس کے مختلف اسباب ہیں، جن کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ آج مغرب کا سارا آرٹ، مغرب کے سارے علوم وفنون، مغرب کی تہذیب کے تمام چکا چوند کرنے والے مظاہر معاملات کے صوری اور ظاہری پہلوؤں پر زور دے رہے ہیں۔ یہ رویہ اسلامی تہذیب میں کبھی نہیں تھا۔ اس لیے مسلمانوں کی تہذیب میں اکثر وبیشتر وہ ظاہری چکا چوند پیدا نہیں ہوئی جو آج مغرب کا طرۂ امتیاز بن چکی ہے۔ کیا مسلمانوں کو اس پر غور کرنے کی ضرورت نہیں؟

ہمیں اس غرض کے لیے ایک غیر جانبدارانہ اور انتقادی نقطہ نظر کو فروغ دینے کی ضرورت ہے کہ مغرب کے کون سے پہلو ہیں جو مسلمانوں کے لیے مفید اور قابل قبول ہیں اور

کون سے پہلو ہیں جو مسلمانوں کے لیے غیر مفید اور نا قابل قبول ہیں۔ مغرب دنیائے اسلام کے بارے میں اپنا ایک پروگرام اور ایجنڈا رکھتا ہے۔ دنیائے اسلام میں بہت سے لوگ ایسے کسی ایجنڈے کے وجود سے انکار کرتے ہیں۔ ان کو اختیار ہے اگر وہ حقائق سے منہ موڑنا چاہتے ہیں تو ضرور موڑ لیں۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ مغرب کا ایک ایجنڈا ہے جو وہ دنیائے اسلام کے مستقبل کے بارے میں رکھتا ہے۔ اس ایجنڈے کی تفصیلات مغرب کے سیاسی قائدین اور فکری اکابر کی تحریروں میں اور بیانات کی صورت میں وقتاً فوقتاً سامنے آتی رہتی ہیں۔ اب یہ تمام تفصیلات بہت سی مطبوعہ کتابوں اور رپورٹوں کی صورت میں بہت واضح طور پر موجود ہیں۔ بعض مغربی قائدین نے اپنے بیانات میں یہ عزم ظاہر کیا ہے کہ وہ دنیائے اسلام کے کسی ملک میں شریعت نافذ نہیں کرنے دیں گے۔ اگر انہوں نے ایسا کہا ہے تو یہ ان کے اسی ایجنڈے کا ایک آئٹم ہے۔ یہ ایجنڈا سیاسی بھی ہے، جس سے انکار اب مشکل ہو گیا ہے۔ یہ ایجنڈا تہذیبی اور مذہبی بھی ہے۔

دنیائے اسلام میں بہت سے لوگ اب تک یہ سمجھتے تھے کہ مغرب کا ایجنڈا محض معاشی، سیاسی اور کسی حد تک ثقافتی ہے، اس ایجنڈے کا مذہب اور تہذیب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اب جو بیانات اہل مغرب کی طرف سے آرہے ہیں اور اسلامی قوتوں کو جس طرح سے نشانہ بنایا جا رہا ہے اور ہر مسلمان کو جس طرح اصول پسند یا بنیاد پرست قرار دے کر مسلسل حملوں کا ہدف بنایا جا رہا ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ ان کا ہدف براہ راست دین اور مذہب ہے۔ ان کے ہاں جو تحریریں پچھلے دس پندرہ سال میں شائع ہوئی ہیں اس میں واضح طور پر کہا گیا ہے کہ ہر وہ مسلمان جو قرآن پاک کو حقیقی مفہوم میں اللہ کا کلام سمجھتا ہے اور ظاہری مفہوم میں اس کو نافذ کرنا چاہتا ہے وہ بنیاد پرست (fundamentalist) ہے۔ چاہے عملاً نافذ کرتا ہو یا نہ کرتا ہو۔ جو قرآن کو کتاب ہدایت اور زندگی کا دستور العمل سمجھتا ہے اور اس پر عمل کرنے کی خواہش رکھتا ہے وہ بنیاد پرست ہے۔ اس تصور کی رو سے ہر باعمل مسلمان بنیاد پرست قرار پاتا ہے، بلکہ ایک بے عمل مسلمان بھی اگر قرآن کو کتاب الٰہی مانتا ہے تو وہ بھی بنیاد پرست ہے۔

یہ بات اب کوئی ڈھکی چھپی نہیں رہ گئی ہے۔ بنیاد پرستوں کے خلاف جنگ کرنے کے

عزائم اتنی کثرت سے دہرائے گئے ہیں کہ اب یہ بات کوئی راز نہیں رہی کہ ان کا اصل ہدف کیا ہے۔ اب یہ بالکل واضح اور عیاں ہو چکی ہے۔

اہل مغرب کے ہاں فکری یک رنگی موجود ہے۔ پورا مغرب ایک خاص رخ پر چل رہا ہے۔ مسلمانوں کے بارے میں جو رویہ فرانس اور پیرس میں محسوس ہوتا ہے وہی رویہ دوسرے مغربی ممالک میں محسوس ہوتا ہے۔ مسلمانوں کے بارے میں جو بات امریکہ میں کہی جارہی ہے وہی اٹلی میں بھی کہی جارہی ہے۔ وہی اسپین میں بھی کہی جارہی ہے۔ ان کے ہاں عزم و ارادہ پایا جاتا ہے اور پچھلے دو سو برس سے دنیائے اسلام کے بارے میں وہ اپنے عزائم اور ارادوں کو عملی جامہ پہنا رہے ہیں۔ اس معاملہ میں ان کے حکمرانوں اور عامۃ الناس کے درمیان مکمل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ تعلیم کی سطح ان کے ہاں اتنی اونچی ہے اور ان کے اپنے مقاصد سے اتنی ہم آہنگ ہے کہ دنیائے اسلام کے ممالک میں اس کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ ان کی معاشی خوشحالی کی بنیاد بڑی مضبوط اور دیرپا ہے۔ وہ خود کفیل ہیں، ان کے پاس بے پناہ عسکری قوت ہے، ان کے ہاں سائنسی تحقیق کے ہزاروں ادارے کائنات کے ذرہ ذرہ اور چپہ چپہ کا سراغ لگا رہے ہیں اور تکریم آدم کا تصور ان کے ہاں ایک حقیقت ہے۔

اس کے مقابلے میں آپ دیکھیں گے کہ دنیائے اسلام کا کوئی واضح نصب العین اور کوئی متعین ہدف نہیں ہے۔ عامۃ الناس کے عزائم اور خواہشات میں جو ہر جگہ یکساں ہیں اور حکمرانوں کے عزائم اور خیالات میں کوئی توافق اور ہم آہنگی نہیں۔ عامۃ الناس کی خواہشات، آرزوئیں اور امیدیں انڈونیشیا سے مراکش تک ایک جیسی ہیں۔ لیکن حکومتوں کا، سیاسی قیادتوں کا اور فکری اور سرکاری سیاسی اور اقتصادی راہنماؤں کا کوئی ہدف نہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ فکری الجھنیں عام ہیں۔ کوئی عزم و ارادہ کسی سطح پر موجود نہیں ہے، آپس میں بدترین اختلافات ہیں، تعلیم کی سطح بہت پست ہے، معاشی بنیادیں کمزور ہیں۔ دنیائے اسلام میں جو ممالک بہت خوشحال نظر آتے ہیں، ان کی خوشحالی کی بنیاد بھی کوئی مضبوط اور دیرپا نہیں ہے۔ بہت سی صورتوں میں یہ ظاہری خوشحالی ہے اور بعض بااثر مغربی طاقتوں کی مبنی بر مصلحت سرپرستی کا نتیجہ ہے۔ اس خوشحالی کا کنٹرول اور سوئچ مغربی طاقتوں کے ہاتھوں میں ہے۔ وہ سوئچ آف کر دیا جائے تو ساری معاشی چکا چوند آنِ واحد میں ختم ہو جائے گی۔ مسلم ممالک کا دوسروں پر

انحصار ہے، اکثر مسلم ممالک عسکری اور سائنسی طور پر کمزور ہیں۔ بے توقیریٔ آدم کے نمونے ہر مسلم ممالک میں کثرت سے نظر آتے ہیں۔ یہ فرق اس وقت ہمارے اور دنیائے مغرب کے درمیان قائم ہے۔ ان حالات میں کیا دنیائے اسلام اور دنیائے مغرب میں مقابلہ برابر کا ہے؟ ظاہر ہے کہ جواب نفی میں ہے۔

مزید برآں انہوں نے دو بڑے تباہ کن تحفے دنیائے اسلام کو دیے ہیں۔ پہلے ایک تحفہ دیا جس کے ذریعے دنیائے اسلام کو تباہ و برباد کر دیا گیا۔ اب دوسرا تحفہ آرہا ہے۔ اس کا نتیجہ کیا نکلے گا؟ فی الوقت کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ پہلا تحفہ جس کو علامہ اقبال نے اپنے الفاظ میں کہا تھا: " the most dreadful enemy of humanity " کہ میں جس کو اسلام کا سب سے تباہ کن دشمن سمجھتا ہوں وہ ''قومیت اور علاقائی نیشنل ازم کا نظریہ (territorial nationalism)'' ہے۔ اسی علاقائی قومیت نے دنیائے اسلام کو چھوٹے چھوٹے ملکوں اور رجواڑوں میں تقسیم کر کے رکھ دیا۔ ایک ملک شام کے پانچ ملک بن گئے۔ شام جو قدیم زمانہ سے، اسلام سے پہلے ایک ملک تھا، اب اس کے پانچ ملک بن گئے ہیں اور چھٹا بنانے کا ارادہ ہے۔ جزیرہ عرب آج ایک درجن حکومتوں اور ریاستوں میں تقسیم کیا جا چکا ہے اور مزید تقسیم در تقسیم کے عزائم کا اظہار ہوتا رہتا ہے۔ علاقائی قومیت کے اس عفریت کو جتنا ہم اہل پاکستان جانتے ہیں شاید کم لوگ جانتے ہوں۔

نیشنل ازم نے جو حال مسلم ممالک کا کیا ہے اس سے مسلمانوں کو ابھی تک سبق نہیں ملا۔ دو سو سال کے طویل اور تکلیف دہ تجربات بھی انہیں کوئی سبق نہیں سکھا سکے۔ اب جو مزید تحفہ دیا جا رہا ہے یا زبردستی مسلط کیا جا رہا ہے وہ سیکولر ازم ہے جس کے ذریعے مسلمانوں میں موجود تھوڑی بہت اسلامی اقدار اور اخلاقیات سے ان کی وابستگی کو بھی مٹا دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ آج سے تقریباً 25 سال قبل یہ بات ناقابل فہم تھی اور کوئی تصور نہیں کر سکتا تھا کہ پاکستان میں سیکولر ازم کی بات کی جائے گی، سعودی عرب میں تعلیم کو جدید بنانے کے نام پر اسلامی اثرات سے پاک کرنے کی بات کی جائے گی، مصر میں جامعۃ الازہر کے کردار کو ختم کرنے کی بات کی جائے گی۔ چوتھائی صدی پہلے یہ سب کچھ کسی کے حاشیۂ خیال میں بھی نہیں آ سکتا تھا۔ لیکن آج دنیائے اسلام کے ہر ملک میں یہی کچھ ہو رہا ہے۔ مجھے کئی ملکوں میں براہ راست

جا کر مشاہدہ کا اتفاق ہوا ہے۔ جو باتیں آج کل پاکستان میں تعلیم کے بارے میں کہی جاتی ہیں بعینہ وہی باتیں مصر کی جامعۃ الازہر میں بھی کہی جا رہی ہیں۔ جن ''دلائل'' کا سہارا لے کر پاکستان کی تعلیمی اداروں میں نصابات سے اسلامی عناصر کو نکالا جا رہا ہے، وہی ''دلائل'' عرب دنیا میں دہرائے جا رہے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی نسخہ ہے جو مختلف زبانوں میں لکھ کر مختلف ملکوں میں بھیجا جا رہا ہے۔ انہی ''دلائل'' کی بازگشت خالص اسلامی اداروں میں بھی سنی جا رہی ہے۔

یہ وہ صورت حال ہے جس میں ہمیں اپنے موقف کا تعین کرنا ہے۔ اس کام میں بہت سے مشکل مقامات بھی آتے ہیں۔ وہ مشکل مقامات فوری توجہ اور فیصلہ کا متقاضی ہیں۔ کون سی چیز ایسی ہے جس میں مسلمان فی الحال کمزوری یا صرفِ نظر سے کام لے سکتے ہیں؟ کون سے معاملات ہیں جن میں ایک لمحے کے لیے بھی صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا یا کمزوری نہیں دکھائی جا سکتی؟ ان سب باتوں کا ایک سنجیدہ، متوازن، غیر جذباتی اور خالص علمی انداز میں جائزہ لینا ضروری ہے۔ لیکن مسلمان تو اس کے لیے شاید تیار ہو جائیں، کیا اہل مغرب بھی اس کے لیے تیار رہیں کہ سنجیدگی کے ساتھ یہ طے کریں کہ مسلمانوں کے ساتھ ان کا رویہ کیا ہوگا؟ بعض لوگ یہ سمجھتے ہیں اور یہ انتہائی سفاہت کی بات ہے، میں اس کو انتہائی بے وقوفی کی بات سمجھتا ہوں کہ اسلام اور مغرب کے درمیان جو دشمنی موجودہ دور میں نظر آتی ہے یہ ماضی قریب کے کچھ واقعات کا نتیجہ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دشمنی محض ماضی قریب کے چند واقعات کا نتیجہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ دشمنی خالص مسیحی دور میں بھی رائج تھی، جب یورپ کی سرزمین پر خالص مسیحی حکومت قائم تھی۔ جب پوپ اور کرسچن رومن ایمپائر، ہولی رومن ایمپائر کا زمانہ تھا، اس وقت بھی یہ دشمنیاں زور و شور سے قائم تھیں۔ اس دشمنی میں جو شدت صلیبی جنگوں کے زمانے میں تھی وہ شدت آج بھی موجود ہے۔ صلیبی جنگوں کے حوالے آج بھی کبھی کبھی مغربی قائدین کی زبان سے بے ساختہ نکل جاتے ہیں۔ یہ مخالفت آج کے خالص عقلی اور سائنسی دور میں بھی جاری ہے، استعماری دور میں بھی جاری رہی اور پھلتی پھولتی رہی۔ جمہوریت، عدل، مساوات اور احترام آدم کے نعروں کی گونج میں بھی مخالفت کی یہ لے بڑھ رہی ہے۔ یہ مخالفت ظاہر ہے خالص نسلی انداز کی ہے۔ یہ ایسی مخالفت ہے جس میں مذہبی یورپ اور سیکولر یورپ، مذہبی

مغرب اور سیکولر مغرب دونوں متفق الرائے چلے آرہے ہیں۔ وہاں کچھ لوگ ایسے ہیں جو مذہبی انداز رکھتے ہیں۔ کچھ لوگ خاص سیکولر انداز کے حامل ہیں۔ لیکن مسلمانوں سے مخالفت اور دشمنی میں دونوں برابر ہیں۔

یہ بات کہ اہل مغرب دنیائے اسلام کے بارے میں ایک ایجنڈا رکھتے ہیں، بالکل واضح ہے۔ لیکن وہ ایجنڈا آج کا نہیں ہے، بہت پرانا ہے۔ اس ایجنڈے کے مظاہر میں سے ایک مظہر یہ بھی ہے کہ ایسے تمام اسلامی تصورات کو جو ان کے بین الاقوامی ایجنڈے کے راستے میں رکاوٹ بن سکتے ہوں ایک ایک کر کے مٹایا جائے۔ چنانچہ وہ پہلے کسی ایک اصطلاح کو جو کسی خاص تصور یا نظریے کی نمائندہ اور ترجمان ہو، منتخب کرتے ہیں اور اس پر پوری قوت سے حملہ آور ہوتے ہیں۔ بیسویں صدی کے اوائل اور انیسویں صدی کے اواخر کی تحریریں اگر دیکھی جائیں (بعض تحریریں دستیاب ہیں) تو ان کا ہدف خلافت کا ادارہ ہوا کرتا تھا۔ خلافت اور pan islamism پان اسلام ازم کے الفاظ گالی ہوا کرتے تھے۔ وہ ہر بڑے مسلمان لیڈر سے پوچھتے تھے کہ کیا آپ pan islamism کے علمبردار ہیں؟ اس سوال کے جواب میں مسلم قائدین اسی طرح گول مول جواب دیا کرتے تھے جس طرح ہمارے لیڈر آج بنیاد پرستی یا fundamentalism کے بارے میں جواب دیتے ہیں کہ نہیں جی میں تو سیدھا سادہ مسلمان ہوں، بنیاد پرست نہیں ہوں۔ علامہ اقبال، قائداعظم، حتی کہ مفتی اعظم فلسطین اور سعید حلیم پاشا سے بار بار یہی پوچھا گیا۔ جتنے مسلمان قائدین کا مغرب سے کوئی سابقہ پیش آیا ان سے یہ سوال پوچھا جاتا تھا کہ آپ pan islamism کے قائل ہیں؟ تو وہ اس کا کوئی خاص مفہوم قرار دے کر جواب دے دیا کرتے تھے۔ جب عالمی حلقوں میں ایک مرتبہ یہ ذہن بن گیا کہ بین الاقوامی اور عالمگیر مسلم برادری کے تصور کو ختم کرنا ہے تو پھر براہ راست خلافت کے ادارے کو ہدف بنایا گیا۔ اس سے قبل انیسویں صدی کے آغاز سے جہاد کے ادارے کو ہدف بنایا گیا تھا۔ امیر المومنین اصطلاح کو ہدف بنایا گیا۔ یہ ساری اصطلاحات ہی مضحکہ خیز بنا دی گئیں۔ یہ دیکھ کر دکھ ہوتا ہے کہ آج ہمارے ہاں پاکستان میں بعض سیاسی قائدین امیر المومنین کے لفظ کو بطور گالی کے استعمال کرتے ہیں۔ اخباروں کے تبصروں میں آئے دن یہ جملہ نظر آتا ہے کہ فلاں صاحب امیر المومنین بننا چاہتے تھے، فلاں وزیراعظم یا فلاں قائد امیر

المومنین بننا چاہتا ہے۔کوئی یہ نہیں پوچھتا کہ کیا امیر المومنین بننا کوئی بری بات ہے؟ کوئی گالی ہے؟ یا منفی بات ہے؟ کوئی شخص اہل ایمان کا قائد بننا چاہتا ہے تو بہت اچھی بات ہے۔ لیکن اس اسلامی اصطلاح کو گالی بنادیا گیا۔ خلافت کی اصطلاح گالی بنادی گئی۔ خلافت کی بات اب کوئی نہیں کرتا۔ جہاد کا لفظ تقریباً گالی بنادیا گیا۔ حتی کہ جہاد کا نام لینے والے، جہاد کے نام پر جینے والے، جن کے نعروں میں جہاد اور تقویٰ اور پتہ نہیں کیا کیا اچھی باتیں لکھی ہوئی ہیں، وہ بھی اب جہاد کی بات نہیں کرتے۔ حدود کے لفظ کو گالی بنادیا گیا۔ آئندہ اس طرح کی اور بے شمار اصطلاحات کو نشانہ بنایا جائے گا۔ پتہ نہیں ابھی تھیلی میں اور کیا کیا ہے؟ یہ سب کچھ محض اصطلاح پر حملے کی بات نہیں ہے۔ یہ شریعت کے تصور کو ایک ایک کر کے محدود اور بالآخر ذہنوں سے محو کرنے کی بات ہے۔

مغرب سے اس encounter کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہماری ترجیحات اور اولویات میں اختلال پیدا ہوگیا۔ ترجیحات ہر تہذیب کی الگ ہوتی ہیں۔ جس اساس پر تہذیب قائم ہوتی ہے اسی اساس کی بنیاد پر قومیں اپنی اولویات یا ترجیحات کا تعین کرتی ہیں۔ آج مغرب میں روحانی واخلاقی اقدار کی حیثیت ثانوی ہے۔ عقائد کی حیثیت ثالثی ہے اور مادیات کی حیثیت اولین ہے۔ اسلام میں یہ ترتیب اس کے الٹ ہے، یعنی عقائد واخلاقیات اور روحانیات کی اولین، اجتماعیات کی ثانوی اور مادیات کی ثالثی ہے۔

یہ وہ بڑا چیلنج ہے جو مسلمانوں کو درپیش ہے۔ جس چیز نے مسلمانوں کی تہذیب کو عالمگیر اور فعال تہذیب بنایا تھا وہ علم اور عدل تھے۔ علم کی آزادی اور عدل کی بے لاگ فراہمی دنیائے اسلام کا طرۂ امتیاز رہی ہیں۔ آج ضرورت ہے کہ عدل اور علم کی آزادی کو بحال کیا جائے اور اسلام کے تہذیبی اور تمدنی ہدف کا تعین ان بنیادوں پر کیا جائے جو میں نے گزشتہ سطور میں عرض کی ہیں تو اُمت مسلمہ کے مستقبل کو یقینی بنایا جاسکتا ہے۔

اسلام کی تعلیم کی رو سے علم اور عدل دونوں فطری طور پر انسانوں کے اندر ودیعت کر دیئے گئے ہیں۔ طلب علم کا جذبہ بھی فطری ہے اور اس فطری تقاضے کی تکمیل کے لیے جتنے بھی آلات اور وسائل درکار ہیں وہ بنیادی طور پر ہر انسان کو عطا کئے گئے ہیں۔ طلب علم کے دواعی اور محرکات ہر انسان کی طبیعت میں جبلی طور پر موجود ہیں۔ ظاہر ہے کہ علم کسی حقیقت ہی کا ہوسکتا

ہے۔علمائے اسلام نے علم کی حقیقت اور ماہیت کے بارے میں بہت تفصیل سے کلام کیا ہے۔
کسی چیز کی حقیقت کا ادراک جب مکمل طور پر ہو جائے اس کو علمائے اسلام علم سے تعبیر کرتے
ہیں۔علم کے لئے ضروری ہے کہ ایک عالم ہو جو علم حاصل کر رہا ہو یا جس کو علم حاصل ہو چکا ہو۔
ایک معلوم یعنی وہ حقیقت یا چیز ہو جس کا علم حاصل کیا جائے۔پھر عالم میں حصول علم کی استعداد
کا ہونا ناگزیر ہے،اس کے اندر یہ صلاحیت موجود ہو کہ وہ علم کو حاصل کر سکے۔پھر سب سے اہم
بات جس کا تعلق اسلامی شریعت کے علم سے بہت گہرا ہے وہ یہ ہے کہ جو چیز معلوم کی جارہی ہے
وہ معلوم ہونے کے قابل بھی ہو۔

انسان جن ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے، جن کا پہلے تذکرہ کیا جا چکا ہے، وہ تجربہ،
مشاہدہ، عقل اور خبر صادق ہے۔اب اگر کوئی حقیقت ان ذرائع علم سے ماوراء ہے، مثلاً اللہ
تعالیٰ کی ذات کے بارے میں بہت سے حقائق ہیں۔غیبیات کے بارے میں بہت سے
حقائق ہیں۔ان حقائق کا علم حاصل کرنا ان وسائل علم کے ذریعہ مکمل طور پر ممکن نہیں ہے۔یہ
حقائق ان وسائل علم سے بالکل ماوراء ہیں۔اس لیے ان حقائق کے بارے میں جتنا علم حاصل
ہوسکتا ہے وہ انہی ذرائع سے حاصل ہوسکتا ہے جو خود خالق کائنات نے فراہم کیے ہیں، خبر
صادق اور وحی، اس ایک ذریعہ کے علاوہ ان بڑے حقائق کا علم حاصل ہونا ممکن نہیں ہے۔

فقہائے اسلام نے بالخصوص اور دوسرے مفکرین اسلام نے بالعموم علم کی ایک خاص
نوعیت کے لیے فقہ کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ایک تو فقہ کے معنی وہ ہیں جو اصطلاحی طور پر
شریعت کے عملی احکام کے مجموعے کو کہا جاتا ہے۔لیکن فقہ کے ایک اور معنی پوری شریعت میں
عمومی طور پر تفقہ اور گہرا ادراک حاصل کرنے کے بھی آتے ہیں۔

سیدنا علیؓ بن ابی طالب سے ایک مشہور جملہ منسوب ہے جو علوم وفنون کی تاریخ اور اقسام
پر لکھنے والے متعدد مصنفین نے بیان کیا ہے۔سیدنا علیؓ بن ابی طالب کا ارشاد ہے کہ دراصل وہ
علوم جو انسان کو حاصل کرنے چاہییں ان کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ایک تو وہ علم
ہے جس کو جناب والا نے فقہ کا نام دیا ہے۔یہ وہ علم ہے جو ادیان کی یعنی شریعت کی اور عقائد،
اخلاق اور روحانیات کی پوری فہم سے عبارت ہے، جسے قرآن حکیم نے تفقہ فی الدین کے نام
سے یاد کیا ہے۔لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ انسان کے جسمانی معاملات سے متعلق جو علوم وفنون ہیں

ان کو طب کے عمومی دائرے میں شامل کیا ہے۔ تعمیرات سے متعلق سارے علوم وفنون بالواسطہ یا بلاواسطہ ہندسہ Engineering کہلاتے ہیں۔ زبان سے متعلق جتنے علوم وفنون ہیں ان کے لیے نحو کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ اور زمانے اور وقت کا اندازہ کرنے کے لیے جتنے علوم و فنون ہیں ان کے لیے نجوم کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ گویا فقہ، طب، ہندسہ، نحو اور نجوم یعنی سیاروں کا، کائنات کی قوتوں کا، اخلاق کا اور روئے زمین سے ماوراء کائنات اور کہکشاؤں کا علم ضروری ہے اور زمان ومکان کی حقیقت کو جاننے کے لیے ناگزیر ہے۔

یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ انسانی تہذیب وتمدن کی بنیادی ترقی کے لیے یہ سب علوم وفنون اسی ترتیب سے حاصل کیے جائیں گے تو انسانی تہذیب وتمدن کامیاب ہوگی۔ اگر کسی معاشرے میں، کسی تہذیب میں یہ ترتیب بدل جائے تو پھر وہ توازن قائم نہیں ہوسکتا جو اسلامی شریعت قائم کرنا چاہتی ہے۔

اسلام کے مزاج میں اور اسلامی تہذیب کی حقیقت میں یہ بات شامل ہے کہ علوم وفنون میں بنیادی کردار اور اساسی کردار علوم دینیہ اور ان علوم کا ہونا چاہیے جن کی تدوین وترتیب میں دینی تعلیمات بنیادی کردار ادا کرتی ہیں۔ جو معاملات خالص تجربہ یا بنیادی طور پر انسانی عقل سے تعلق رکھتے ہیں جن کے لیے علمائے اسلام نے صنائع اور فنون کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ان میں بنیادی دینی تعلیمات یا اخلاقی اصولوں کا کردار بہت محدود ہے۔ انسان تجربے سے یہ معلوم کرسکتا ہے کہ پیداوار کیسے بڑھائی جائے؟ زراعت کو کیسے ترقی دی جائے؟ ہندسہ اور انجینئرنگ کے میدانوں میں کامیابیاں کیسے حاصل کی جائیں؟ عمل جراحی اور طب کے دوسرے معاملات میں بہتری کیسے حاصل کی جائے؟ یہ سب وہ معاملات ہیں جن کا تعلق تجربے یا انسانی عقل سے ہے۔ یہاں دینی رہنمائی سے یہ تو پتہ چل سکتا ہے کہ ان تجربات کے نتیجے میں جو کامیابیاں حاصل ہوں ان سے استفادہ کیسے کیا جائے؟ ان تحقیقات اور انکشافات کو انسانی فلاح وبہبود کے لیے کیسے استعمال کیا جائے؟ اس حد تک تو دینی تعلیم اور اخلاقی قواعد و ضوابط کا ان علوم وفنون سے تعلق ہے۔ اس محدود کردار کے علاوہ یہ وہ معاملات ہیں جو خالصتاً عقل اور تجربے سے تعلق رکھتے ہیں۔ ایسے ہی معاملات کے بارے میں حضور علیہ ﷺ نے فرمایا تھا کہ انتم اعلم بامور دنیاکم یہ دنیاوی تجربے اور انتظامی معاملات ہیں ان کو تم بہتر سمجھتے

ہو۔ اس طرح کے امور کے لیے وحی الٰہی کی رہنمائی درکار نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی وحی یہ بتانے کے لیے نہیں آئی کہ پل کیسے بنایا جائے؟ سڑکیں کیسے بنائی جائیں؟ بیماری کا علاج کیسے کیا جائے؟ یہ کام تو انسان اپنی عقل اور تجربے سے خود کر سکتا ہے۔ یہ کام مسلمان بھی کر سکتا ہے اور غیر مسلم بھی کر سکتا ہے۔

لیکن ان علوم وفنون کے علاوہ بعض علوم وفنون ایسے ہیں جو براہ راست انسان کی نفسیات پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ انسانی اور اجتماعی علوم، یعنی Humanities اور Social Sciences۔ ان علوم کے بارے میں اسلامی تہذیب ہمیشہ حساس رہی ہے۔ اس لئے کہ انسانوں کے مزاج، انسانوں کی تہذیب اور تمدن پر یہ علوم غیر معمولی طور پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ آج بھی سائنس اور ٹکنالوجی کے سارے چرچوں کے باوجود عمومی طور پر جو فکری قیادت ہے، ذہن سازی کا جو بنیادی کام ہے وہ انسانی اور اجتماعی علوم کے ذریعے سے ہو رہا ہے۔ اس لیے اگر اسلامی تہذیب نے علوم انسانیہ اور اجتماعیہ کی اہمیت کا احساس کیا تو بالکل ٹھیک کیا۔ مستقبل میں دنیائے اسلام کی تعلیم کی نوعیت اور کردار کا تعلق جہاں اسلامی علوم کی صحیح اور مناسب تعلیم وتربیت سے ہے وہاں اجتماعی اور انسانی علوم کی تدوین نو، تشکیل جدید اور نئے انداز سے تعلیم وتربیت پر بھی ہے۔ ان دونوں کے بعد درجہ آئے گا سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم کا۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم دنیائے اسلام کے مختلف ممالک میں مختلف ہے۔ ہر ملک کی صلاحیتیں اور ضروریات مختلف ہیں۔ بعض علوم کی صلاحیت بعض ممالک میں پائی جاتی ہے دوسرے ممالک میں نہیں پائی جاتی۔ یہ وہ معاملات ہیں جو جدید دنیائے اسلام کو ترجیحی طور پر باہمی مشاورت اور ماضی قریب کے تجربے کی روشنی میں طے کرنے چاہییں۔ ان سوالات میں بنیادی سوالات دو ہیں۔ سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم کیسے دی جائے اور کن کن میدانوں میں دی جائے؟ کیوں کا سوال یہاں نہیں ہے۔ اس لیے کہ سائنس اور ٹکنالوجی کی تعلیم ناگزیر ہے، اس لیے کہ آج دنیا میں اسی کا چلن ہے اور اسی پر مستقبل کی تعمیر کا بڑی حد تک دارومدار ہے۔

جب مغربی دنیا میں سائنسی علوم کا چلن نہیں تھا اس وقت بھی مسلمان علماء نے حقائق کائنات پر غور کرنا اور ان میں پنہاں اللہ کی حکمت اور مشیت کے حقائق او اسرار ورموز کو دریافت کرنا اپنی ذمہ داری سمجھا، اسلام کی تاریخ میں جو حضرات دینی علوم میں نمایاں تھے،

روحانیات میں نمایاں تھے، ان میں سے بہت سے سائنس اور ٹیکنالوجی میں بھی نمایاں تھے۔ مشہور صوفی بزرگ حضرت ذوالنون مصری اپنے زمانے کے صف اول کے سائنس دانوں میں تھے۔ مشہور فقیہ اور امام اصول امام ابوالعباس قرافی جہاں اصول فقہ اور شریعت کی مزاج شناسی میں انتہائی نمایاں اور بلند مقام کے حامل ہیں وہاں وہ اپنے زمانے کے صف اول کے سائنسدان بھی تھے۔ اس لیے سائنس کی تعلیم میں کیوں کا سوال تو پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن کیسے کا سوال ضرور پیدا ہوتا ہے اور یہ سوال پیدا ہونا چاہیے کہ یہ تعلیم کن کن میدانوں میں دی جائے؟ ترجیحات کیا ہوں؟ یہ ترجیحات دنیائے اسلام کے مختلف علاقوں میں مختلف ہوسکتی ہیں۔

علوم کی تعلیم کے بعد ضرورت ہے کہ دنیائے اسلام میں صنائع کی تعلیم بھی دی جائے اور فنون کی تعلیم بھی دی جائے۔ سائنس اور ٹکنالوجی کے بہت سے میدان وہ ہیں جن کا تعلق صنعتوں سے ہے۔ کچھ میدان وہ ہیں جن کا تعلق فنون سے ہے۔ لیکن فن کی اسلامی اصطلاح میں سائنس اور ٹکنالوجی کے ساتھ ساتھ بعض ایسے لطیف میدان بھی شامل ہیں جن کو آج کی زبان میں آرٹ یا محدود مفہوم میں فن کہا جاتا ہے۔ یعنی اظہار ذات اور جذبات درون سینہ کی ترجمانی، اس کا نام آج کل کی زبان میں آرٹ یا فن قرار دیا جاتا ہے۔ ذات اگر آزاد ہو، بلند پرواز ہو اور اپنی نظر کے اعتبار سے عالمگیر ہو، اپنی بلندی فکری کے اعتبار سے افلاکی ہو تو پھر اس کے فن میں یہ بات جھلکنی چاہیے، اس کے فن میں آزادی، بلند پروازی، عالمگیریت اور افلاکیت رچی بسی ہونی چاہیے۔ اگر ایسا نہ ہو تو پھر وہ فرد اپنی ذات کا اظہار نہیں کرتا، وہ دوسرے کی ذات کا اظہار کرتا ہے، وہ اپنے جذبات کی ترجمانی نہیں کرتا، وہ دوسرے کے جذبات کی ترجمانی کرتا ہے۔

آج آپ دیکھ لیں کہ دنیائے اسلام میں خالص آرٹ اور فنون کے میدان میں کیا ہو رہا ہے؟ فن تعمیر میں کس کی نقالی ہو رہی ہے۔ بقیہ فنون میں کس کی نقالی ہو رہی ہے۔ قدیم اسلامی فنون مثلاً خطاطی کیوں نظر انداز کی جا رہی ہے؟ ان سوالات کا جواب واضح طور پر یہ ہے کہ آج چونکہ فن کا تعلق آزادی، بلند پروازی، اور مسلمانوں کے اپنے ماضی، ذات، اور شخصیت سے نہیں رہا، اس لیے اس کا اظہار غلط انداز میں ہو رہا ہے۔

جس زمانے میں مسلمان فن تعمیر میں امامت کا درجہ رکھتے تھے، اس زمانے میں جو جو

عمارتیں انہوں نے بنائی ہیں، جہاں جہاں بنائی ہیں۔ وہ اس علاقے اور اس ملک کے موسم اور وہاں کے لوگوں کی ضروریات کے عین مطابق ہیں۔ گرم ترین علاقوں میں بنائی جانے والی عمارتیں، دہلی اور لاہور جیسے گرم علاقوں میں جو عمارتیں بنائی گئی ہیں۔ وہ آج بھی جیسے گرمی میں راحت اور آرام کا سامان پہنچاتی ہیں۔ اس کے مقابلے میں آج آپ اسلام آباد کو دیکھ لیجیے۔ کراچی اور لاہور میں دیکھ لیجیے ہمارے غلام معماروں نے غلامانہ ذہنیت رکھنے والے ماہرین فن نے جو عمارتیں بنائی ہیں وہ نہ موسم کے لحاظ سے بنائی گئی ہیں، نہ ہمارے ورثہ اور ضروریات کو سامنے رکھ کے بنائی گئی ہیں، نہ ہمارے وسائل اور سہولتوں کو سامنے رکھ کر بنائی گئی ہیں۔ عمارتوں کے نقشے وہ ہیں جو لندن میں بنتے ہیں۔ عمارتیں بنائی جارہی ہیں لاہور میں، جہاں سال کے دس مہینے شدید گرمی پڑتی ہے۔ وہ گرمی جس کا اہل مغرب تصور نہیں کر سکتے۔ نتیجہ کیا نکلتا ہے؟ تکلیف، پریشانی، بجلی کا شدید خرچہ، بجلی پر جو بوجھ ہمارے ملک میں پڑا ہوا ہے۔ اس کی ایک بہت بڑی وجہ وہ عمارتیں بھی ہیں جو غلامانہ ذہنیت رکھنے والے ماہرین تعمیر نے اور غلامانہ ذہنیت رکھنے والے مالکان عمارات نے بنوائی ہیں۔

ان سب امور کا تعلق محض کسی شخص کی ذاتی پسند ناپسند سے نہیں ہے۔ اس کا تعلق اقوام کی نفسیات اور مزاج سے ہے۔ اس کا تعلق نظریہ علم سے ہے۔ Epystemology دراصل وہ کانٹا ہے جو فکری ٹرین یا قافلہ فکر کی منزل کو بدل دیتا ہے۔ ٹرین مشرق کی طرف جارہی ہو تو یہ کانٹا اس کا رخ بدل کر مغرب کی طرف موڑ سکتا ہے۔ آج ہمیں سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اسلام کے نظریہ علم کو دور جدید کے تقاضوں کے مطابق بیان کریں، دور جدید کی زبان اور اصطلاحات میں اس کو پیش کریں تاکہ اس نظریہ علم کے بدل جانے سے اور سیکولر مغربی نظریہ علم سے اثر لینے کی وجہ سے جو مسائل پیدا ہو رہے ہیں ان مسائل کا تدارک کیا جا سکے۔ اہل مغرب کے نزدیک جو نادیدہ ہے وہ ناموجود ہے۔ جو دیدہ ہے وہ موجود ہے۔ علامہ اقبال نے بڑے خوبصورت انداز میں اس کمزوری کو بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ:

ماہیاں را کوہ و صحرا بے وجود
بہر مرغاں موج دریا بے وجود

اگر یہ بات مان لی جائے کہ اگر آپ کو کوئی حقیقت نظر نہیں آرہی تو وہ غیر موجود ہے تو پھر

اگر مچھلیاں یہ کہیں کہ صحرا کا کوئی وجود نہیں ہے، اس لیے کہ مچھلیاں اس کو نہیں دیکھ سکتیں، اور باغوں میں اڑنے والے پرندے اگر یہ کہیں کہ سمندر کی گہرائیوں میں جو مناظر بتائے جاتے ہیں۔ وہ کوئی وجود نہیں رکھتے تو یہ کہنا ان کے لیے حق بجانب ہوگا۔ مولانا روم نے بھی یہ بات ایک جگہ لکھی ہے اور ان کی تشبیہ بھی غیر معمولی طور پر بلیغ ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر کوئی بچہ پیدائش سے پہلے اس دنیا میں آنے سے انکار کرے اور یہ کہے کہ اس کے محدود اور تنگ و تاریک ماحول سے باہر کوئی دنیا وجود نہیں رکھتی، جن جن چیزوں کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ سب کی سب بے بنیاد ہیں، چونکہ نادیدہ ہیں اس لیے غیر موجود ہیں تو جتنا عقل وفہم پر مبنی وہ خیال ہوگا اتنا ہی عقل و فہم پر مبنی یہ خیال محسوس ہوگا جب کائنات کے حقائق سامنے آئیں گے، جب عالم غیب عالم مشاہدہ میں تبدیل ہو جائے گا۔

یہ تصور اگر ایک مرتبہ اپنا لیا جائے کہ جو نادیدہ ہے وہ ناموجود ہے تو پھر سارا زور رنگ اور آواز پر مرکوز ہو جاتا ہے۔ رنگ اور آواز ہی دراصل وہ دو بڑے مظاہر ہیں جن کی وجہ سے مادیات کا وجود محسوس ہوتا ہے۔ مادیات کا ادراک عامۃ الناس کو رنگ اور آواز ہی کے ذریعے ہوتا ہے۔ اگر رنگ اور آواز دونوں چیزیں ختم ہو جائیں تو بہت سے لوگوں کے لیے بہت سی چیزوں کا وجود بے معنی ہو جائے گا۔ علامہ اقبال نے اس مضمون کو کئی جگہ اپنے کلام میں بیان کیا ہے۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ

مرد کر سوز نوارا مردہ اے
لذت صوت و صدا را مردہ اے

ایک بہرے آدمی کے لیے ہر صوت و صدا بے معنی ہے، ہر لطیف سے لطیف آواز کی لذت اس کے لیے نادیدہ اور ناشنیدہ ہے، لہٰذا ناموجود ہے۔

پیش چنگے مست و مسرور است کور
پیش رنگے زندہ درگور است کور

ایک نابینا آدمی کے لیے آواز کا جادو جگایا جا سکتا ہے۔ لیکن رنگوں کی خوبصورتی اور ظاہری جلوہ آرائیاں اس کے لیے بے معنی ہیں۔ وہ ایسا ہی ہے جیسے زندہ درگور ہو۔ ایک اور جگہ اردو میں بہت خوبصورت انداز میں اس مضمون کو بتایا ہے۔ لکھا ہے:

کر بلبل و طاوس کی تقلید سے توبہ
کہ بلبل فقط آواز ہے طاوس ہے فقط رنگ

ان مثالوں سے یہ عرض کرنا مقصود ہے کہ اسلام میں جس چیز کو آرٹ کہا گیا یا کہا جا سکتا ہے اس کو زندگی اور انسانیت کے تابع اور ان کا خادم ہونا چاہیے، انسانیت و زندگی کا مخدوم نہیں بننا چاہیے، اس لیے کہ کائنات میں خالق کائنات کے بعد سب سے برتر، سب سے محترم اور سب سے مکرم وجود خود انسانیت کا ہے۔ بقیہ ہر چیز انسانیت کی خدمت کے لیے ہے، انسانیت ان کی خدمت کے لیے نہیں ہے۔ انسانیت تو وہ ہے جس کے روبرو ملائکہ بھی سربسجود ہیں۔ لہٰذا اسلامی تہذیب کا مزاج یہ ہے کہ ہر وہ فن یا علم جو انسان کو اپنا خادم اور تابع بنا لے وہ ناقابل قبول ہے۔ ایسا آرٹ اسلامی تہذیب کی روشنی میں بت پرستی اور بت گری کے مترادف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کی تاریخ میں جو ادبیات اور فنون لطیفہ پیدا ہوئے، ان کا مظاہرہ ان میدانوں میں زیادہ ہوا جن میدانوں میں یہ فنون انسانیت کے خادم بن سکتے تھے، زندگی کے خادم بن کر کام کر سکتے تھے، اسلام کے اہداف اور مقاصد کو آگے بڑھانے میں مدد و معاون ہو سکتے تھے۔ خطاطی، جلد سازی، فن تعمیر، باغات، ظروف سازی، شعر و ادب، خطابت، یہ وہ بڑے بڑے میدان ہیں جن میں مسلمانوں کے فنون لطیفہ کا سب سے زیادہ اظہار ہوا۔ اسلامی تاریخ میں موسیقی اور تصویر سازی بھی رہی ہے، لیکن وہ بہت محدود سطح پر رہی ہے اور وہ بھی بعض ایسے اعتبارات کی پابند رہی ہے جن کی اساس اور بنیاد اسلام کے عقائد اور شریعت کے مقاصد میں تھی۔

اسلامی تہذیب میں ہر فن اور ہنر انسانی زندگی میں مثبت تبدیلیاں پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔ انسانوں کو بلند مقاصد کے لیے کاربند رکھنے کا ایک بہت بڑا محرک ہے، اگر کسی فن کے نتیجے میں تہذیبی زوال آئے، مقاصد سے نظر ہٹ جائے، بلندی فکر مجروح ہو جائے تو وہ فن قابل قبول نہیں ہے۔

شاعر کی نوا ہو کہ مغنی کا نفس ہو
جس سے چمن افسردہ ہو وہ باد سحر کیا

علامہ اقبال نے ایک جگہ لکھا تھا کہ مجھے یقین ہے کہ فن تعمیر کے سوا ابھی تک اسلام کا صحیح

فن موسیقی، مصوری اور شاعری کے باب میں وجود میں نہیں آیا۔ یعنی ایسا فن جس کی بنیاد صفات الٰہی کو انسان کے اندر سمو لینے پر ہو انگریزی میں یہ جملہ انہوں نے یوں کہا۔

The art which aims at the human assimilation of the divine attributes.

یہ ہے آرٹ اور فن کے بارے میں اسلام کا مزاج اور اسلامی تہذیب کا رجحان ورویہ۔ یہ کیفیت ادبیات میں بھی نمایاں محسوس ہوتی ہے۔ اسلامی ادبیات کا انداز ہی اور ہے، اسلامی ادبیات کا دور زوال میں جائزہ لیا جائے تو اس کا مزاج اور ہے۔ یہ بات اہمیت رکھتی ہے کہ مسلمانوں کے دور زوال اور اسلامی تہذیب کے دور انحطاط میں جو صنف سخن سب سے زیادہ مقبول ہوئی وہ غزل ہے۔ مغربی ادبیات کی جو چیز سب سے زیادہ مقبول ہوئی وہ ڈراما تھا۔ ڈرامے میں ظاہر پرستی، مظاہر کی پابندی جتنی نمایاں ہے وہ کسی اور صنف سخن میں نمایاں نہیں ہے۔ غزل میں جو داخلیت اور حقیقت ہے وہ کسی اور صنف سخن میں نہیں ہے۔ اپنے تمام تر دور زوال کے باوجود، اپنی تمام تر کمزوری اور انحطاط کے باوجود اسلامی ادبیات نے بالخصوص مشرق میں غزل کی جو صنف اپنائی اور جس انداز سے ترقی دی وہ اسلامی تہذیب کی داخلیت کا ایک بھرپور اظہار ہے۔ اس حقیقت کا کہ اسلام کا مزاج اشیاء پر غور کرنے کا ہے اور حقائق کے ادراک پر معاملات کا دارومدار رکھنے پر ہے، ظواہر پر اسلام کا اور اسلامی تہذیب کا دارومدار نہیں ہے۔

اور تو اور اسلام نے خالص تفریحی امور کو بھی اپنی اس حقیقت سے باہر نہیں جانے دیا۔ تفریح اور مقاصد عالیہ کو یکجا کر دیا۔ سیر وسیاحت ہر انسان کرتا ہے، ہر انسان کو دنیا کی سیر کرنے کا شوق ہوتا ہے، سیاحت کرنے کا جذبہ ہوتا ہے۔ قرآن مجید نے اس کو سنت الٰہی پر غور وخوض کا ذریعہ بنایا ہے۔ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ فلاں چیز کو دیکھو، فلاں چیز کو دیکھو، آسمان کیسے پیدا کیا گیا، پہاڑ کیسے کھڑے کئے گئے، صحرا کیسے بنائے گئے۔ یہ چیزیں انسان دن رات دیکھتا ہی ہے، لیکن اگر ان معاملات کو حقائق کائنات پر اسلام کے رویے اور موقف سے ہم آہنگ کر دیا جائے تو خالص تفریح اور اسلام کے مقاصد عالیہ، خالص تفریح اور روحانیت یکجا ہو جاتے ہیں، اور تفریح کے مقاصد پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ خالص

تفریح کے ذریعے روحانی مقاصد خود بخود حاصل ہوتے جاتے ہیں۔

رسول علیہ السلام کے مبارک دور میں جب سادہ سا ماحول تھا، زندگی کی ضروریات سادہ تھیں تو تفریح کے جو طریقے استعمال کیے جاتے تھے وہ اس نوعیت کے تھے کہ ان میں روحانی مقاصد کی تکمیل بھی آپ سے آپ ہو جاتی تھی۔ تیر اندازی کا مقابلہ، گھڑ سواری، دوڑ، کشتی، یہ وہ سرگرمیاں ہیں جو نوجوانوں کی جسمانی صحت اور تن سازی میں بھی کارآمد ہوتی ہیں۔ ان کو اسلامی تہذیب کی تعمیر اور اسلامی ریاست کے دفاع میں بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں شریعت نے تفریح کے احکام بتائے ہیں اور تفریح کی حدود کو بیان کیا ہے، وہاں تین باتیں بنیادی طور پر یاد دلائی ہیں۔ ایک یہ کہ جب بھی تفریح کی جائے وہ اس نوعیت کی ہو کہ اس سے مقاصد حیات فراموش نہ ہوں۔ حیاء کے تقاضے مجروح نہ ہوں اور تبذیر اور اسراف سے اجتناب کیا جائے۔ تفریح کے باب میں عموماً مقامی تقاضوں کا بہت دخل ہوتا ہے۔ مقامی ثقافتیں، علاقائی رواج کا بہت گہرا تعلق تفریحات سے ہوتا ہے۔ اگر مقامی تفریحات اور رواجات میں کوئی چیز شریعت کے واضح احکام کے خلاف نہ ہو اور ملت مسلمہ کی وحدت کو متاثر کرنے والی کوئی بات نہ ہو، تو یہ سب تفریحات اسلامی تہذیب کا حصہ ہیں۔

علم اور فن کے علاوہ دوسری اہم اور بنیادی بات جس پر امت اسلامیہ کے تہذیبی مستقبل کا دارومدار ہے وہ عدل ہے۔ جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا تھا بلکہ کئی بار عرض کیا ہے کہ علم اور عدل یہ دو اہم بنیادیں ہیں جن پر اسلامی تہذیب اور شریعت کا دارومدار ہے۔ شریعت نے عدل کی بہت سے قسمیں بیان کی ہیں۔ قانونی یا عدالتی اور حقیقی عدل کو پہلی مرتبہ الگ الگ بیان کیا ہے۔ عدل اجتماعی کا ذکر کیا ہے۔ عدل اجتماعی کے بارے میں بہت سے احکام دیے ہیں۔ تقسیم دولت کا نظام جو عدل اجتماعی کا لازمی تقاضا اور ذریعہ ہے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ معاشی تخلیق کے راستے میں جو تعطلات ہیں ان کو ایک ایک کر کے دور کیا ہے۔ جو لوگ بے وسیلہ ہیں ان کو وسائل فراہم کرنے پر توجہ دی ہے۔ ہر انسان اور ہر شہری کی عام اس سے کہ وہ مسلمان ہو یا غیر مسلم، بنیادی ضروریات پوری کرنے کا حکم دیا ہے۔

کفاف کی اصطلاح اسلامی فقہی ادب میں استعمال ہوتی ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ کم سے کم ضروریات جو انسان کو کسی علاقے میں درکار ہوں۔ بنیادی ضروریات کے باب میں جو

بھی ناگزیر ضرورت پیدا ہو اس کا پورا کرنا ریاست اور معاشرہ دونوں کی ذمہ داری ہے۔ کفاف کا تعین ہر علاقے اور ہر زمانے کے لحاظ سے الگ الگ کیا جائے گا۔ آج سے چودہ سو سال قبل کے عرب ریگستان اور صحراؤں میں کفاف کا جو مفہوم تھا وہ آج کے کسی بڑے متمدن شہر میں کفاف کے مفہوم سے مختلف ہو سکتا ہے۔ اور مختلف ہوتا ہے۔ کفاف فراہم کرنا ریاست کی ذمہ داری بھی ہے اور معاشرے کی ذمہ داری بھی ہے۔ اگر ریاست کے وسائل کافی نہیں ہیں یا ریاست کوتاہی کر رہی ہے تو پھر معاشرہ اس کا ذمہ دار ہے۔ پھر معاشرے میں جس کے پاس جتنے وسائل ہیں وہ ان وسائل کے اعتبار سے عامۃ الناس کی ضروریات کو پورا کرنے کا پابند ہے۔ بڑے بڑے ائمہ اسلام امام الحرمین، امام غزالی، علامہ ابن حزم، اور بہت سے دوسرے حضرات نے ان ضروریات کی تکمیل کے لیے شریعت کے احکام پر غور کر کے تفصیلی قواعد و ضوابط بیان کئے ہیں۔

یہ بات اسلامی تہذیب کی اہم امتیازی خصوصیت رہی ہے کہ علم اور عدل دونوں ریاست اور حکمرانوں کے اثر و رسوخ سے آزاد رہے ہیں۔ حکمرانوں اور بادشاہوں کا دباؤ نہ علم پر رہا ہے نہ عدل پر رہا ہے۔ علم تو بالکل آزاد رہا ہے اور اس علم میں سب سے زیادہ علم شریعت اور علم فقہ شامل ہے۔ علم کی آزادی کے معنی قانون کی آزادی کے بھی ہیں۔ اسلام کی تاریخ میں ایک طویل عرصے تک بارہ سو سال تک قانون اور فقہ، فتویٰ اور شریعت، اجتہاد اور اجماع، یہ سب ادارے حکمرانوں کے اثر و رسوخ سے آزاد رہے ہیں۔ یہ پہلی بار مغربی تہذیب نے کیا ہے کہ دنیائے اسلام میں قانون سازی پر ریاست کا قبضہ ہو گیا۔ حکمرانوں اور حکمرانوں کے کاسہ لیسوں نے قانون بنانے کا اختیار اپنے ہاتھ میں لے لیا۔ اسلامی تاریخ میں ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اسلامی تاریخ میں مجتہد آزادانہ اجتہاد کیا کرتا تھا۔ فقیہ آزادانہ تفقہ سے کام لیا کرتا تھا، مفتی ریاست کے فتویٰ کا پابند نہیں تھا۔ شریعت کے احکام کا پابند تھا۔

یہی کیفیت بڑی حد تک عدل کے بارے میں رہی ہے۔ عدل کے دو پہلو ہیں، ایک پہلو تو یہ ہے کہ عامۃ الناس کو، بالخصوص کسی مخاصمت کے فریقین کو یہ معلوم ہو جائے کہ قانون شریعت میں ان کا حق کیا بنتا ہے۔ یہ کام مفتی کا ہے اور مفتی ریاست سے الگ ہو کر براہ راست قرآن و سنت پر غور کر کے اور ائمہ اسلام کے اجتہادات کی روشنی میں یہ بتائے گا کہ متعلقہ

فریقین کے حقوق کیا کیا ہیں؟ ذمہ داریاں کیا کیا ہیں؟ یہاں کسی ریاست کا کوئی کردار نہیں ہے۔ آج بھی جن معاملات میں اہل افتاء فتویٰ دیتے ہیں اور جن معاملات میں اہل افتاء سے فتویٰ لیا جاتا ہے، وہ اپنے فتاویٰ میں کسی بادشاہ کے حکم یا کسی قانون ساز ادارے کے فیصلے یا کسی پارلیمنٹ کی قرارداد کے نہیں، وہ شریعت کے پابند ہوتے ہیں۔ مفتی قرآن کریم اور سنت کو دیکھ کر فیصلہ کرتا ہے۔ ائمہ اسلام کے اجتہادات کی روشنی میں فتویٰ دیتا ہے۔

عدل کا دوسرا پہلو تھا عملاً فریقین کے درمیان فیصلہ کرنا۔ یہ کام قاضی کیا کرتے تھے۔ قاضی کی آزادی اسلامی ریاست میں مختلف انداز میں یقینی بنانے کی کوششیں کی گئی ہے۔ اس کا ایک مظہر وقف کا ادارہ بھی تھا۔ وقف کے ادارے کے نتیجے میں قاضیوں کے مالی اور مادی مفادات وضروریات حکومتوں کے کنٹرول سے آزاد ہوا کرتی تھیں۔ وقف عدالتوں کی نگرانی میں کام کرتے تھے۔ قاضی وقف سے اپنی ضروریات پوری کرتا تھا۔ وہی وقف کا منتظم بھی ہوتا تھا۔ عدالتیں اور عدالتی ادارے مل کر وقف کے نظام کو چلاتے تھے۔ عدالتوں کی یہ ذمہ داری بھی ہوتی تھی اور اسلامی تاریخ میں قاضی صاحبان ہر دور میں یہ کام کرتے رہے ہیں کہ وہ منصب قضا کے ساتھ ساتھ فقہ اور شریعت کی تعلیم کا انتظام بھی کیا کرتے تھے۔ تمام قاضی صاحبان، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے زمانے سے لے کر اور ماضی قریب تک جہاں قضاء کی ذمہ داریاں انجام دیا کرتے تھے۔ وہاں عامۃ الناس کی دینی اور فقہی تعلیم وتربیت کا فریضہ بھی انجام دیا کرتے تھے۔ اپنے شاگردوں کو قضاء اور فقہ کی تعلیم بھی دیا کرتے تھے۔

سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ جن کے بارے میں یہ مشہور ارشاد ہم سب نے بار بار سنا ہے واقضاھم علی مسلمانوں میں سب سے بہتر فیصلہ کرنے والے، مسلمانوں قاضیوں میں سب سے بڑے قاضی علی بن ابی طالب ہیں۔ علی بن ابی طالب جہاں قضاء کی ذمہ داریاں انجام دے رہے تھے، جہاں خلافت کی نازک ذمہ داریاں انجام دے رہے تھے وہاں وہ اپنے شاگردوں کی تربیت بھی فرمارہے تھے۔ کوفہ کے بڑے بڑے فقہاء سیدنا علیؓ کے شاگرد ہیں یا عبداللہ ابن مسعودؓ کے شاگرد ہیں۔ یہ دونوں حضرات کوفے کے بڑے قاضیوں میں شمار ہوتے ہیں۔

اس سے یہ پتا چلتا ہے اور اسلامی تاریخ میں بارہا ایسا ہوا ہے کہ ایک قاضی نے اپنے

جانشین کو خود تربیت دے کر تیار کیا۔ قاضیوں کا تقرر عموماً پوری زندگی کے لیے ہوتا تھا۔ یعنی اس کو لائف ٹینیور دیا جاتا تھا الا یہ کہ کسی اعتراض یا کسی الزام کی بنیاد پر اس کو پہلے موقوف کر دیا جائے۔

قاضی اپنی ضروریات اور مادی تقاضے وقف سے پورے کیا کرتا تھا جو اسی کے زیر نگرانی کام کیا کرتا تھا۔ قاضی اپنی زندگی میں اپنے جانشین حسب ضرورت خود ہی تیار کرتا تھا۔ ان جانشینوں میں جو سینئر ترین جانشین ہوتا تھا، اپنے علم، اخلاق، کردار اور تقویٰ کے لحاظ سے، وہ قاضی کا جانشین مقرر کر دیا جاتا تھا۔ بنی امیہ اور بنو عباس کے زمانے تک یہ صورتحال جاری رہی کہ جس بستی کا قاضی مقرر کیا جاتا تھا اس بستی کے ذمہ دار لوگوں سے بلا کر یہ پوچھا جاتا تھا کہ آپ کے یہاں کونسی دینی شخصیت ایسی ہے جو تقوی، علم، اخلاق و کردار کے اعتبار سے اتنی نمایاں ہے کہ اس کو قاضی مقرر کر دیا جائے۔ عام طور پر سابقہ قاضی ہی کے جید ترین شاگرد اور تلمیذ رشید کو قاضی مقرر کر دیا جاتا تھا۔ اس طریقہ کار نے عدل کی آزادی کو برقرار رکھا۔

فقہائے کرام نے وقف کے قواعد بھی مقرر کیے، علم وعدل کی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے قواعد وضوابط مقرر کیے اور اس بات کو یقینی بنایا کہ اسلام کی ان دو اہم ترین بنیادوں کو وقتی سیاست، وقتی مصلحتوں کو اور با اثر لوگوں کے وقتی رجحانات کے اثرات سے حتی الامکان محفوظ رکھا جائے۔ آج اگر علم اور عدل کی آزادی کو برقرار رکھنا ہے تو جہاں یہ نمونے ہمارے سامنے ہیں وہاں دور جدید کے بعض نمونے بھی سامنے ہیں۔ یہ ہمارے ارباب حل وعقد کا اور اہل علم کا فریضہ ہے کہ وہ ان دونوں تجربات کو، ماضی کے تجربات کو اور دور جدید کے معاصر تجربات کو سامنے رکھ کر ایک ایسا طریق کار اور قابل عمل نظام بنائیں جو علم اور عدل دونوں کی آزادی کو یقینی بنا سکے۔

آج ہوتا یہ ہے، میں پاکستان کی مثال پر اکتفا کرتا ہوں، کہ ہر کس وناکس جو اٹھتا ہے چاہے اس کو اسلام کی الف ب کا پتا نہ ہو، ہمارے ایک بزرگ استاد کے بقول جو ماں کے نام خط تک لکھنا نہ جانتا ہو، وہ سب سے پہلے تعلیم اور علم میں مداخلت شروع کرتا ہے۔ ہر آنے والا کم فہم اسلامی جمہوریہ پاکستان کے لیے تعلیمی پالیسی بنانا اپنی ذمہ داری سمجھتا ہے۔ ایسے لوگ جنہوں نے کبھی کسی درسگاہ میں حصول تعلیم کے بعد قدم نہ رکھا ہو جن کی پوری زندگی تعلیم پر غور و

خوض سے خالی رہی ہو، جنہوں نے پاکستان کی تاریخ تعلیم کے بارے میں ایک مضمون بھی نہ پڑھا ہو۔ وہ تعلیم کے بڑے ماہر بن جاتے ہیں۔ جو نتیجہ ہے وہ آپ کے سامنے ہے۔

یہی معاملہ عدل کے بارے میں ہوتا ہے کہ ہر آنے والا حکمران پورے نظام عدل وقضاء کو اپنے اقتدار کے تابع رکھنا چاہتا ہے۔ اس لیے ان دونوں بنیادوں کا تحفظ، ارتقاء اور تسلسل، یہ امت مسلمہ کے مستقبل کی منظر کشی کے لیے ناگزیر ہے۔ اسلامی شریعت کا مستقبل اور اسلامی تہذیب کا مستقبل دونوں کا دارومدار مسلمانوں کے اس رویے پر ہے، عامۃ الناس کی اس تربیت پر ہے جو علم اور عدل کے بارہ میں ان کو دی جائے گی۔ یہ تربیت امت مسلمہ کے اس مطلوبہ مستقبل کو یقینی بنانے کے لیے ناگزیر ہے۔

اسلامی شریعت کے پیغام میں جو تصورات اور عوامل بنیادی حیثیت رکھتے ہیں ان سب کو سامنے رکھے بغیر مستقبل کی نقشہ کشی آسان کام نہیں ہے۔ مقاصد شریعت یعنی پانچ بنیادی اہداف کو سامنے رکھنے کے ساتھ ساتھ جن تصورات اور اصولوں کو سامنے رکھنا چاہیے، جو شریعت کے تمام احکام کے بنیادی عوامل اور محرکات کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں سے بعض کا ذکر میں کرنا چاہتا ہوں۔

شریعت نے بارہا اپنے کو ہدایت قرار دیا ہے۔ ھدی للناس، ھدی للمتقین یہ ہدایت اور رہنمائی زندگی کے سارے گوشوں کے لیے ہے، جیسا کہ اس سے پہلے گیارہ گزارشات میں تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہ ہدایت اور راہنمائی جب تک زندگی کے سارے پہلوؤں میں جلوہ گر نہیں ہوگی اس وقت تک اسلام کا تہذیبی مستقبل اوجھل رہے گا۔ یہ ہدایت معیشت کے لیے بھی ہے، معاشرت کے لیے بھی ہے، قانون کے لیے بھی ہے۔ عدل اور تعلیم کے لئے بھی ہے، خاندانی معاملات کے لیے بھی ہے، فرد کی تربیت کے لیے بھی ہے، بین الاقوامی معاملات اور رہنمائیوں کے لیے بھی ہے۔

شریعت نے اپنے کو رحمت قرار دیا ہے۔ کوئی ایسا قانون، کوئی ایسا نظام، کوئی ایسا تصور جو رحمت کے اس تصور کے خلاف ہو، جس میں رحمۃ للعالمین کے پیغام رحمت کا یہ تصور نہ جھلکتا ہو، وہ اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ آج مسلم ممالک میں کتنے نظام ہیں، ملازمتوں کے، غیر مسلموں سے ڈیل کرنے کے، غیر ملکیوں سے معاملہ کرنے کے جن میں رحمت کا یہ تصور موجود

نہیں ہے۔ رحمت کا یہ تصور عدل کے باب کا پہلا درجہ ہے۔ عدل تو لازمی ہے ہی، عدل تو بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور عدل کے بارے میں کہہ چکا ہوں کہ ایک سطح تو وہ ہے جو ریاست کی ذمہ داری ہے، جو عدل قانونی یا عدل قضائی ہے۔ دوسری سطح وہ ہے جو افراد کی ذمہ داری ہے، عامۃ الناس کی ذمہ داری ہے، وہ عدل حقیقی ہے اور عدل حقیقی کے بعد احسان اور رحمت کے درجات آتے ہیں۔ اسلامی ریاست کا مزاج یہ ہونا چاہے کہ عدل کے لازمی اور قانونی تقاضے تو ہر صورت میں پورے ہوں۔ اس کے بعد ریاست کی پالیسیوں میں ریاست کے رویوں میں، ریاست کے کارپردازوں کے مزاج میں، احسان اور رحمت کے تصورات جھلکتے ہوں۔ مثال کے طور پر بین الاقوامی معاملات میں دنیا کی مظلوم اقوام کی تائید، دنیا کے محروم انسانوں کی مدد، خاص طور پر محروم اور مظلوم مسلمانوں کی مدد ریاست کی پالیسی ہونی چاہے۔ بالادست غیر مسلم طاقتوں کے ساتھ مل کر کمزور اور نہتے مسلمان عوام کا قتل عام کرنا کسی بھی اعتبار سے اسلامی شریعت سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ یہ اسلامی شریعت سے بغاوت تو کہا جا سکتا ہے، اسلامی شریعت پر عملدرآمد کے تقاضوں سے یہ رویہ کوسوں دور ہے۔

اسلامی قانون کا مزاج آسانی کا ہے۔ عامۃ الناس کے لیے قانون کے ذریعے آسانیاں پیدا کرنا، پالیسیوں کے ذریعے آسانیاں پیدا کرنا، ریاست کی ذمہ داری ہے۔ اگر ریاست عامۃ الناس کے لیے مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کے لیے آسانیاں پیدا نہیں کر رہی ہے، مشکلات پیدا کر رہی ہے، غیر ضروری طور پر قواعد وضوابط کا بوجھ ان پر ڈال رہی ہے تو وہ اسلام کے مزاج کے خلاف کام کر رہی ہے۔ شریعت نے محض آسانی پیدا کرنے کا حکم نہیں دیا، رسول اللہؐ نے محض آسانی پیدا کرنے کی ہدایت نہیں فرمائی بلکہ مشکلات کو دور کرنے کی ہدایت بھی فرمائی ہے۔ جہاں قرآن کریم یسر اور آسانی فراہم کرتا ہے وہاں مشکل کو دور کرنے کا بھی ذکر کرتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ جب کسی ذمہ داری پر کسی صحابی کو فائز فرماتے تھے تو یہ ہدایت دیا کرتے تھے کہ **یسرو اولا تعسروا** جب آپ نے دو صحابہ کو ایک ذمہ داری پر بھیجا اور ان دونوں کو ایک ساتھ ہدایت دی تو آپ نے فرمایا کہ **یسرا و لا تعسرا** میری امت کے لیے آسانیاں پیدا کرنا، مشکلات پیدا مت کرنا۔

اس کے لیے جو اصطلاح قرآن حکیم نے استعمال کی ہے وہ رفع حرج ہے۔ وما جعل

علیکم فی الدین من حرج شریعت نے دین میں کوئی حرج نہیں پیدا کیا۔ لہذا ہر وہ قانون، ہر وہ نظام، ہر وہ قاعدہ یا ضابطہ جس سے غیر ضروری طور پر مشکل پیدا ہو، عامۃ الناس کے لیے دقت ہو وہ شریعت کے احکام سے متعارض ہے۔

شریعت نے ضرر کو دور کرنے کا حکم دیا ہے۔ ضرر یعنی نقصان یا damage اور inconvenience یہ سب کے سب ضرر میں شامل ہیں۔ جس چیز کو انگریزی قانون میں damage کہا جاتا ہے، inconvenience کہا جاتا ہے، hardship کہا جاتا ہے۔ یہ سب ضرر کی مختلف قسمیں اور شکلیں ہیں، جن میں سے بعض کو حرج بھی کہا جائے گا، بعض کو عسر کہا جائے گا، لیکن ضرر کی اصطلاح ان سب کے لیے عام ہے۔ فقہ اسلامی کا اصول ہے الضرر یزال ضرر کو ختم کیا جائے گا، مٹایا جائے گا۔ ایک مشہور حدیث نبوی میں ارشاد ہے لا ضرر ولا ضرار نہ ضرر پہنچاؤ اور نہ ضرر کا مقابلہ ضرر سے کرو۔

شریعت نے تمام انسانوں حتی کہ جانوروں اور دوسری مخلوقات کے حقوق کا لحاظ کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ حقوق محض زندہ انسانوں کے نہیں ہیں۔ مردہ انسانوں کے بھی ہیں، جانوروں کے بھی ہیں، نباتات اور جمادات کے بھی ہیں، دریاؤں اور پہاڑوں کے بھی ہیں، میدانوں اور صحراؤں کے بھی ہیں''۔ ہر چیز کا شریعت نے حق رکھا ہے۔ ہر چیز کا استعمال شریعت کی حدود کے مطابق کیا جائے گا تو اس کے حقوق کی نگہداشت ہو سکے گی۔ عدل وانصاف انسانیت اور شریعت کی حدود سے باہر نکل کر جب کسی چیز کو برتا اور استعمال کیا جائے گا تو وہ اس کے حقوق کی خلاف ورزی کے مترادف ہوگا۔

شریعت نے امانتوں کے ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔'' ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا'' اللہ تعالیٰ نے تمہیں حکم دیا ہے کہ تمام امانتیں ان کے حقداروں کو اور ان کے مالکان کو پہنچا دو۔ مفسرین قرآن نے امانت کی اس تفسیر میں جو بحثیں کی ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ امانت میں زندگی کا ہر پہلو شامل ہے۔ سرکاری مناصب اور ذمہ داریاں بھی امانت ہیں۔ مشورہ بھی ایک امانت ہے، رائے بھی ایک امانت ہے، علم بھی ایک امانت ہے، آپ کے پاس کوئی مہارت یا تخصص ہے تو وہ بھی امانت ہے، نعمت بھی امانت ہے، مال و دولت بھی ایک امانت ہے، آپ اپنی تمام مملکات اور مال و دولت کے امین ہیں۔ وہ مال و دولت جس کے

آپ مالک سمجھے جاتے ہیں، دراصل آپ اس کے مالک نہیں ہیں، بلکہ امین ہیں۔ ان سب چیزوں کا مالک اللہ تعالیٰ ہے اور آپ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے امین ہیں۔ گویا زندگی ساری کی ساری امانت سے عبارت ہے اور زندگی کی ہر سرگرمی ادائے امانت پر مبنی ہونی چاہیے۔

سچائی کا احترام اسلام کی بنیادی صفت ہے۔ امانت اور صداقت یہی رسول اللہ ﷺ کے دو بنیادی اوصاف تھے، جن سے آپ نبوت سے پہلے سے معروف تھے۔ رسول اللہ ﷺ کی نبوت کو جن صحابہ نے بغیر کسی چون وچرا کے قبول کیا، بغیر کسی تامل اور دلیل کے مانا ان کے ایمان کی بنیاد رسول اللہ کی امانت وصداقت تھی۔ خدیجۃ الکبریٰ نے یہ بات سنتے ہی بلا تامل جب یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو رسوا نہیں کرے گا تو اس لیے کہ انہوں نے پچیس سال مسلسل آپ کی امانت وصداقت کا مشاہدہ کیا تھا۔ قریب سے دیکھا تھا، دن رات دیکھا تھا، تجارت و کاروبار کے رفیق کے طور پر دیکھا تھا۔ اپنے شوہر کے طور پر دیکھا تھا، پڑوسی کے طور پر دیکھا، شہری کے طور پر دیکھا، مکہ کے ایک نوجوان باکردار تاجر کے طور پر دیکھا۔ صدیق اکبر نے جب بغیر کسی تامل کے سنتے ہی پیغام نبوت کو قبول کیا تو ۳۸ سالہ رفاقت کے دوران جس صداقت وامانت کا مشاہدہ کیا تھا اس کی بنیاد پر کیا۔ لہٰذا امانت وصداقت اسلامی تہذیب، اسلامی شریعت اور اسلامی زندگی کی بنیادوں میں شامل ہیں۔

قول کی پابندی، وفائے عہد، اسلام میں معاملات کی عمارت کا سب سے بنیادی پتھر ہے۔ دو انسانوں کے درمیان معاملات ہوں، دو گروہوں کے اور دو قوموں کے درمیان ہوں، اللہ اور بندے کے درمیان ہوں، ان سب میں قول کی پابندی اور عہد کو نبھانا اسلامی تہذیب کا طرۂ امتیاز رہا۔ اس کے جو نمونے اسلامی تاریخ نے پیش کیے ہیں وہ دنیا کی کوئی اور قوم پیش نہیں کر سکتی۔ گفتگو طویل ہو رہی ہے۔ اس کا موقع نہیں کہ ان واقعات کی مثالیں پیش کی جائیں۔ لیکن مسلموں اور غیر مسلموں دونوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔

علم وعدل کے ساتھ یہ وہ محرکات یا بنیادیں ہیں، اساسات ہیں جن کی بنیاد پر مستقبل کی اسلامی تہذیب کو تعمیر ہونا ہے۔ جن کی بنیاد پر شریعت کی روشنی میں اسلامی تمدن اور اسلامی زندگی کی تشکیل ہونی ہے۔ اسلامی زندگی کی یہ تشکیل، اسلامی تہذیب کا یہ فروغ، اسلامی قوانین

اور طرز زندگی کی یہ تشکیل جہاں ایک طرف ماضی کے تسلسل کی ضامن ہوگی وہاں مستقبل کے تمام اعتبارات، تحدیات، challenges اور مسائل کا جواب بھی ہوگی۔

اسلامی تہذیب اور اسلامی شریعت کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اسلامی شریعت ایک تسلسل ہے، اسلامی تہذیب ایک تسلسل سے عبارت ہے۔ اسلامی تہذیب کی تشکیل میں ماضی کے تمام علمی اور فکری ذخیرے سے گہرا تعلق اور وابستگی ناگزیر ہے۔ اسلامی شریعت میں تو فقہ کی تعریف ہی یہ ہے کہ شریعت کے ان احکام کا علم جو قرآن وسنت کے تفصیلی دلائل سے ماخوذ ہیں، لہٰذا قرآن وسنت سے براہِ راست، مسلسل اور ناقابل شکست وابستگی تو اس عمل کا بنیادی اور ناگزیر حصہ ہے۔ قرآن وسنت سے وابستگی کسی خلا میں نہیں ہوگی۔ کچھ لوگ یہ سمجھتے ہیں یا کم از کم ان کے طرز عمل سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شاید قرآن آج نازل ہوا ہے، سنت کا علم آج ان کو ہوا ہے اور وہ اپنی کم علمی اور سادہ لوحی سے یہ سمجھتے ہیں کہ آج اگر انہیں کسی حدیث کا علم ہو گیا ہے، یا قرآن کی کسی آیت کا علم ہو گیا ہے تو ایسا اسلام کی تاریخ میں پہلی بار ہوا ہے، نہ ماضی میں کسی نے قرآن اور حدیث کو سمجھا، نہ ماضی قریب میں کسی نے سمجھا۔ آج پہلی بار انہی کی سمجھ میں آیا ہے کہ قرآن کریم یا سنت کیا کہتے ہیں۔ اس طرز عمل سے فائدہ تو شاید ہی ہوتا ہو قباحتیں بہت پیدا ہوتی ہیں، اسلامی روایت کے تسلسل میں خلل پڑتا ہے۔ اسلامی روایت کا تسلسل برقرار رکھنا اسلامی تہذیب کے لیے ناگزیر ہے۔

یہاں تقلید کا سوال بھی آجاتا ہے جو ایک دودھاری تلوار ہے۔ تقلید بعض پہلوؤں میں، بعض اعتبارات سے ناگزیر ہے۔ جہاں تقلید کے بغیر چارہ نہیں۔ مثلاً میں سائنس کا علم نہیں رکھتا، میں فزکس سے واقف نہیں ہوں۔ اس لیے اگر کوئی ایسا معاملہ ہو جس کا تعلق سائنس سے ہو اور مجھے اس کے بارہ میں کوئی فیصلہ کرنا پڑے تو میں بغیر کسی دلیل کے محض اعتماد کی بنیاد پر کسی ایسے سائنس دان کی رائے کی پابندی کروں گا جس کے علم اور کردار پر مجھے اعتماد ہو۔ اگر میں معاشیات کا ماہر نہیں ہوں اور مجھے کوئی معاشی فیصلہ کرنا ہے تو میں ایسے ماہر معیشت کی رائے پر فیصلہ کروں گا جس کے علم اور مہارت پر مجھے اعتماد ہو، جس کے کردار پر مجھے بھروسہ ہو، یہی تقلید ہے۔

تقلید صحابہ کرام کے زمانے سے جاری ہے، صحابہ کرام جن کی تعداد کم سے کم ایک لاکھ

چوبیس ہزار تھی ان میں اہل فتویٰ اور اہل اجتہاد کی تعداد ایک سو بیس، ایک سو پچاس سے زیادہ نہیں تھی، بقیہ صحابہ کرام انہی کے مشورے سے انہی کی رہنمائی سے، انہی سے پوچھ کر شریعت پر عمل کیا کرتے تھے۔ اور ان کے علم اور تقویٰ پر اعتماد کی بنیاد پر ان کے اجتہادات کو قبول کرتے تھے اور کوئی دلیل طلب نہیں کرتے تھے۔ یہی کیفیت تابعین کے زمانے میں بھی رہی، ائمہ محدثین، مجتہدین فقہاء دنیائے اسلام میں کتنے تھے؟ امام بخاری کی سطح کے انسان کتنے تھے؟ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی سطح کے انسان کتنے تھے؟ امام احمد بن حنبل کے درجے کے انسان کتنے تھے؟ چند سو یا چند ہزار تھے جن کی بقیہ لاکھوں مسلمان تقلید پہلے بھی کر رہے تھے۔ اب بھی کر رہے ہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص علم نہیں رکھتا تو اس کے لیے اصحاب علم کی پیروی اور تقلید ناگزیر ہے۔

لیکن یہ تقلید کی ایک سطح ہے، اس کا تعلق انسانوں کی روزمرہ زندگی سے ہے، اس کا تعلق انسانی معاشرے کی اسلامی اساس اور اس کے تسلسل سے ہے۔ لیکن مستقبل کی تشکیل، مستقبل کی نقشہ کشی، ماضی کے تسلسل کی ضمانت کے ساتھ ساتھ جس چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ نئے چیلنجز کا سامنا کرنا ہے، نئے مسائل کو حل کرنا ہے، نئی مشکلات کو دور کرنا ہے، نئے سوالات کا جواب دینا ہے۔ ان سب امور کے لیے نئے مسائل کے حل کے لیے جرأت مندانہ اجتہاد ناگزیر ہے۔ لہذا ماضی سے تسلسل برقرار رکھنے کے لیے تقلید اور مستقبل کی نقشہ کشی کے لیے اجتہاد ایک اساسی شرط کی حیثیت رکھتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک ایسا توازن ہونا چاہیے کہ نہ تقلید کے تقاضے مجروح ہوں جس کے نتیجے مین تسلسل کا عمل اختلال کا شکار ہو جائے اور نہ اجتہاد کے تقاضے مجروح ہو جس کے نتیجے میں مستقل کی نقشہ کشی مشکل ہو جائے۔

مستقبل کی نقشہ کشی جب بھی کی جائے گی، آئندہ کی عمومی منظر کشی جب بھی کی جائے گی تو وہ ہمہ پہلو اور ہمہ گیر تبدیلی کی متقاضی ہوگی، اس تبدیلی کے نتیجے میں فرد کی تربیت بھی ہو گی، فرد کی اخلاقی تشکیل بھی ہوگی، فرد کی تعلیمی اور فکری تہذیب بھی ہوگی، خاندان کا ادارہ بھی مضبوط بنایا جائے گا، ان تمام قوتوں کو فروغ دیا جائے گا جو خاندان کے ادارے کو برقرار رکھنے میں ممد ومعاون ہوں گے۔ ان تمام محرکات کا سدباب کیا جائے گا جو خاندان کے دائرے کو کمزور کرنے کا باعث ہوں۔ خاندان کے ادارے کو مضبوط کرنے کے ساتھ ساتھ معاشرے کو

اسلامی خطوط پر استوار کرنا پڑے گا۔ معاشرے کی اخلاقی بنیادوں کو محفوظ کرنا پڑے گا۔ معاشرے کی اخلاقی بنیادوں کے تحفظ کے لیے وہ تمام تدابیر اختیار کرنی پڑیں گی جن تدابیر کا شریعت نے حکم دیا ہے۔ان تدابیر کے لیے نئے نئے ادارے بھی بنائے جائیں، ماضی کے اداروں کا احیاء بھی کیا جائے، دونوں سے کام لے کر اور دونوں کو ملا کر نئے ادارے اور نئے قوانین اور ضابطے بنائے جائیں گے۔ یہ کام ایک نئی اجتہادی بصیرت کا تقاضا کرتا ہے۔ شریعت نے نہ ماضی کے کسی ادارے یا تجربے کو جوں کا توں اختیار کرنے کا حکم دیا ہے، نہ غیر ضروری طور پر کسی نئے ادارے کو ہدف تنقید بنایا ہے۔شریعت کا اصل زور مقاصد اور اہداف پر ہے اور نصوص کی تعمیل پر ہے۔

شریعت کے احکام پر جوں کا توں عملدرآمد اور جہاں منصوص احکام نہیں ہیں وہاں مقاصد شریعت کی تکمیل، ان دو ذمہ داریوں کی انجام دہی کے لیے جہاں جہاں اداروں کی ضرورت ہو، جہاں جہاں تدابیر کو اختیار کرنے کی ضرورت ہو، وہاں ادارے بھی بنائے جائیں گے۔ تدابیر بھی اختیار کی جائیں گی ، پالیسیاں بھی بنائی جائیں گی، قواعد وضوابط بھی بنائے جائیں گے۔ان سب کاموں کے کرنے میں ماضی کے تجربات سے بھی فائدہ اٹھایا جائے گا۔ موجودہ تجربات سے بھی فائدہ اٹھایا جائے گا۔اور مستقبل کے اندازوں کو بھی پیش نظر رکھا جائے گا۔

ماضی یا حال کے ان تجربات اور اداروں سے فائدہ اٹھانے میں مسلم اور غیر مسلم، مشرق یا مغرب، ملحد یا غیر ملحد کی کوئی تقسیم نہیں ہے۔اگر کسی ملحد قوم میں عدل وانصاف کے لئے کوئی ادارہ وجود میں آیا ہے اور موثر طور پر کام کر رہا ہے اور اس ادارے میں کوئی بات شریعت کے منصوص احکام سے متعارض نہیں ہے اور اس سے شریعت کے مقاصد کی تکمیل ہوسکتی ہے تو اس کو اختیار کرنا شریعت کا منشا ہے، وہ مسلمان کی گمشدہ پونجی ہے جس کو اپنانا چاہیے۔

اسلامی معاشرے میں مسجد کا کردار بنیادی اہمیت رکھتا ہے، مسجدیں اسلامی معاشرے کی اساس ہیں۔ مسجدیں مسلم معاشرے کی وہ طنابیں ہیں جو اس کو قائم رکھتی ہیں، جن کیلوں سے طنابیں باندھی جاتی ہیں، مسجدوں کی حیثیت ان کیلوں کی ہے جو جابجا موجود ہونی چاہیں۔ مسجدوں کے ذریعے دین کی تعلیم وتربیت کا کام ہونا چاہیے۔ مسلم معاشرے کا معاشرتی مرکز

مسجدوں کو ہونا چاہیے۔ اسلامی معاشرہ میں مرکز اعصاب مسجدیں ہوں، مسلمانوں کا ہر کام مسجد سے وابستہ ہونا چاہیے۔ مسجد کے اہل علم کا تعلق معاشرے کے اعلیٰ ترین تعلیم یافتہ طبقے سے ہونا چاہیے۔ ان کی حیثیت محلے کے وظیفہ خور کی نہ ہو، محلے کے قائد اور اخلاقی اور روحانی معاملات میں محلے کے پیشوا کی ہو۔

اسلامی ریاست میں معیشت اور سیاست کا کردار بنیادی ہے۔ معیشت وسیاست ہر دور میں نئے نئے انداز میں تشکیل پاتی رہی ہیں۔ امت مسلمہ نے ہر دور میں اپنی معیشت کو نئے انداز سے مرتب کیا ہے۔ سیاست کے ادارے نئے نئے انداز سے سامنے آتے رہے ہیں۔ شریعت نے معیشت وسیاست کے باب میں تفصیلی احکام نہیں دیے۔ تفصیلی احکام سے مراد یہ ہے کہ جزئیات سے متعلق ہدایات نہیں دیں۔ کلیات بیان فرمائے ہیں۔ عمومی احکام دیے ہیں۔ اس لیے کہ یہ وہ معاملات ہیں جن کا تعلق ریاست اور معاشرے کے ارتقاء اور تہذیبی ترقی سے ہوتا ہے۔ ارتقاء اور تہذیبی ترقی کے تقاضوں کے لحاظ سے شریعت کے احکام پر عملدرآمد کی اداراتی یعنی institutional اور عملی شکلیں مختلف ہوسکتی ہیں۔ اس لیے جہاں تک عملی تفصیلات کا تعلق ہے شریعت نے معیشت اور سیاست کے باب میں وہ تفصیلات بیان نہیں کیں۔

معیشت کے باب میں مثال کے طور پر شریعت نے یہ کہنے پر اکتفا کیا ہے کہ دولت کا ارتکاز نہیں ہونا چاہیے۔ دولت خون کی طرح ہے اس کو معاشرے کے ہر طبقے میں پھیلنا چاہیے۔ اس ارتکاز کو ختم کرنے کے لیے کیا کیا تدابیر کی جائیں؟ ان میں سے کچھ تدابیر تو وہ ہیں جو منصوص احکام کے ذریعے آئی ہیں، ان منصوص احکام پر عمل کیا جائے گا۔ لیکن جہاں منصوص احکام نہیں ہیں ان معاملات میں شریعت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے نئے اداروں کی ضرورت پڑ سکتی، نئے قواعد وضوابط کی ضرورت پیش آسکتی ہے۔ اگر نئے قواعد و ضوابط کسی مشرقی یا مغربی ملک میں بنائے گئے ہیں اور اہل حل وعقد کا، ارباب بصیرت کا اور مجتہدانہ بصیرت رکھنے والے اہل دانش کا یہ احساس ہو کہ ان تجربات سے فائدہ اٹھانا چاہیے تو ان سے فائدہ اٹھانا شریعت کے عین مطابق ہے۔

اسلام کے تہذیبی مستقبل کا دارومدار بہت بڑی حد تک جن معاملات پر ہے وہ قانون

اسلامی کی نئی تعبیر اور فقہ و اصول فقہ کی نئی تشکیل کا عمل ہے۔ قانون اسلامی کی نئی تعبیر اور اصول فقہ نئی تشکیل کی ضرورت کا احساس بہت سے حضرات کو ہوا۔ بیسویں صدی کے آغاز سے اس پر غور و فکر ہو رہا ہے۔ ہمارے برصغیر میں علامہ اقبال کو اس ضرورت کا سب سے زیادہ احساس تھا۔ برصغیر کے بہت مشہور محدث علامہ سید انور شاہ کشمیری نے بھی اس کا احساس کیا۔ اور بھی بہت سے دوسرے اہل علم وقتاً فوقتاً اس کا اظہار کرتے رہے ہیں۔ جب تک یہ کام نہیں ہوگا ملت مسلمہ کے تہذیبی مستقبل کا خواب شرمندہ تعبیر رہے گا۔

اسلامی قانون یا فقہ کی تشکیل یا تدوین نو کے لیے تعلیم کی تشکیل نو درکار ہے۔ تعلیم کی تشکیل نو کن خطوط پر کی جائے؟ کن بنیادوں پر کی جائے؟ یہ موضوع ایک طویل گفتگو کا متقاضی مضمون ہے۔ اس پر ایک الگ سلسلہ محاضرات درکار ہے۔ اگر اللہ نے توفیق دی تو انشاءاللہ علم اور تعلیم کے موضوع پر ایک الگ سلسلہ محاضرات کو پیش کرنے اور مرتب کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

اسلامی معاشرے میں علماء کرام کا کردار کیا ہے؟ علماء سے مراد محض دینی علوم کے علماء نہیں ہیں، بلکہ علم و معرفت کی تمام شاخوں کے ماہرین مراد ہیں، اسلامی معاشرہ میں ان کا ایک اہم کردار ہے۔ اسلامی معاشرہ علم کا معاشرہ ہے۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، جو معاشرہ علم کا معاشرہ ہوگا اس میں صاحب علم اور غیر صاحب علم برابر نہیں ہو سکتے۔ ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون خود قرآن نے کہا ہے کہ دونوں برابر نہیں ہیں۔ لہٰذا اسلامی معاشرہ جب بھی وجود میں آئے گا اسلامی تہذیب کی جب بھی نقشہ کشی ہوگی اس میں اہل علم کو خاص احترام اور بلندی کا مقام حاصل ہوگا۔

سب سے آخری میدان میں بین الاقوامی تعلقات کے باب میں ہے۔ مستقبل میں سب سے اہم مضمون پوری اسلامی فقہ اور اسلامی شریعت میں بین الاقوامی تعلقات کا ہے۔ یہی وہ میدان ہے جہاں بقول علامہ اقبال مذہب اسلام آج گویا زمانے کی کسوٹی پر سب سے زیادہ کسا جا رہا ہے۔ بین الاقوامی تعلقات کے اسلامی قوانین، غیر مسلموں سے تعلقات کے ضوابط، جہاد کے احکام، دنیا کی تقسیم، دارالاسلام، دارالکفر وغیرہ۔ یہ سب وہ معاملات ہیں جن کا تعلق اسلام کے فقہ سیر یعنی بین الاقوامی تعلقات کے قوانین اور احکام سے ہے۔ یہ انتہائی

اہمیت کے حامل موضوعات ہیں جن کے لیے تدوین نو کا عمل ناگزیر ہے۔

یوں تو اسلامی شریعت کا مستقبل، فقہ اسلامی کی تدوین نو پر بالخصوص اور پوری اسلامی شریعت کی تدوین نو پر بالعموم مبنی ہے۔ لیکن یہ تقابلی مطالعہ جو تدوین نو کے لیے ناگزیر ہے۔ سب سے زیادہ اسلام کے بین الاقوامی قانون، اسلام کے دستوری اور انتظامی احکام، اسلام کے فوجداری قوانین اور اسلام کے تجارتی اور مالی احکام کے ابواب میں ضروری ہے۔

آج ہم ایک نئی فقہ کی تشکیل کے عمل کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ یہ فقہ وہ ہے جس کو میں کئی بار اپنی گفتگوؤں میں globalized fiqh یا cosmopoliton fiqh کے نام سے یاد کر چکا ہوں۔ الفقہ العولمی بھی اس کو کہا جا سکتا ہے۔ آج کا دور بین الاقوامیت کا دور ہے، اسلام کی بین الاقوامیت کا صحیح اور مکمل مظاہرہ آج کے دور میں ہوگا۔ ماضی کا دور مختلف علاقوں اور مختلف ثقافتوں کے درمیان باہمی اتفاق کا دور تھا۔ جب اسلامی ریاست ایک بڑی ریاست تھی، بنی عباس کے دور میں یا سلطنت عثمانیہ کے زمانے میں، تو وہاں بھی اصل نوعیت یہ تھی کہ یہ مختلف خودمختار مسلم مملکتوں یا ریاستوں کا ایک ڈھیلا ڈھالا نیم وفاق تھا۔ عملاً یہی صورتحال تھی۔ آج کی زبان میں اس کو یہی کہا جا سکتا ہے۔ اس لیے اس صورتحال کے تقاضے کچھ اور تھے۔ آج جس نئے نظام کی طرف ہم بڑھ رہے ہیں وہ اس سے ذرا مختلف ہے۔ مستقبل میں کسی مسلکی فقہ کے بجائے ایک نئی فقہ عولمی کی ضرورت ناگزیر محسوس ہوتی ہے۔ مغربی عالمگریت کا مقابلہ اسلامی عالمگریت کے بغیر نہیں کیا جا سکتا۔ جدید عالمگیریت کے مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لیے اسلامی عالمگیریت کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

اسلامی عالمگیریت کے لیے ناگزیر ہے کہ ایک عالمگیر فقہ کی تدوین نو کی جائے۔ اس کے لیے فقہ سیر کی تشکیل جدید سب سے پہلا قدم ہے۔ تجارتی اور مالیاتی فقہ کی تدوین نو جس پر خاصا کام ہو رہا ہے۔ اس میدان میں ناگزیر ہے۔ ان سارے میدانوں میں تشکیل نو اور بالخصوص فقہ کی تدوین نو کے لیے ہمیں قدیم اسلامی روایت سے انتہائی گہری اور مضبوط وابستگی کے ساتھ ساتھ مشرق و مغرب کے تمام مفید تجربات سے فائدہ اٹھانا پڑے گا۔

مغرب اور مشرق دونوں کے تجربات کیا ہیں؟ کیا رہے ہیں؟ علوم کے میدان میں بھی، صنائع اور فنون کے میدان میں بھی، ان سب سے گہری اور ناقدانہ واقفیت دنیائے اسلام کے

مستقبل کے لیے ناگزیر ہے۔ مغربی تہذیب بہت جامع اور بھرپور تہذیب ہے۔ مغربی تصورات میں کچھ پہلو مفید ہیں، کچھ پہلو ہمارے لیے غیر ضروری ہیں، کچھ پہلو اسلامی شریعت اور عقیدے کی روشنی میں ناقابل قبول ہیں، کچھ پہلو شدید گمراہیوں پر مبنی ہیں۔ یہ گمراہیاں جنہوں نے دنیائے اسلام میں بہت سے ذہنوں کو متاثر کیا ہے وہ کیا ہیں۔ یہ گمراہیاں بے شمار ہیں، یہ فکر و فلسفہ کے میدان میں بھی ہیں۔ تعلیم اور مذہبیات کے میدان میں بھی ہیں۔ مذہبیات کے میدان میں بالخصوص کتب مقدسہ کی نوعیت کیا ہے؟ کتب مقدسہ یا نصوص مقدسہ کی تعبیر و تفسیر کے بارے میں بہت سی گمراہیاں پیدا ہوئی ہیں جن سے دنیائے اسلام میں بھی بعض لوگ متاثر ہورہے ہیں۔ یہ گمراہیاں قانون اور سیاست کے میدان میں بھی ہیں۔ معاشیات کے باب میں بھی ہیں، نفسیات اور اخلاقیات سے بھی ان کا تعلق ہے۔ معاشرت و معیشت میں بھی بہت سی غلطیاں ہیں۔

جب تک ان تمام امور کا الگ الگ جائزہ نہیں لیا جائے گا اور ان گمراہیوں اور غلط تصورات پر عقلی تنقید کر کے ان کا برسر غلط ہونا ثابت نہیں کیا جائے گا، اس وقت تک فکر اسلامی کی تشکیل نو اور فقہ اسلامی کی تدوین نو کا عمل دور جدید کے تقاضوں کی روشنی میں مشکل کام ہے۔ خوشی کی بات یہ ہے کہ دنیائے اسلام میں بہت سے مفکرین نے مغربی افکار کا اس نقطہ نظر سے تفصیلی مطالعہ کیا ہے۔ خود علامہ اقبال اس کام میں پیش رو کی حیثیت رکھتے ہیں۔ علامہ اقبال کے بعد بھی برصغیر کے متعدد اہل علم نے یہ کام کیا ہے جن میں ڈاکٹر رفیع الدین اور مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے نام بہت نمایاں ہیں۔ معاشی فکر و فلسفہ کے باب میں پاکستان کے دو نامور فرزندوں شیخ محمود احمد اور ڈاکٹر محمد عمر چھاپرا کا کام تاریخ ساز اور رجحان ساز نوعیت کا ہے۔ برصغیر سے باہر بھی خود دنیائے مغرب میں بے شمار ایسے اہل فکر ہیں جن میں بعض کے نام میں نے لیے تھے۔ جنہوں نے اس موضوع پر کام کیا ہے اور مغربی تصورات کی کمزوریاں واضح کی ہیں۔

تہذیب اسلامی کی تشکیل اور عالم اسلام کے مستقبل کی تعمیر کے لیے یہ بات میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ قدیم و جدید کے درمیان صحت مندانہ توازن اور غیر جانبدارانہ رواداری انتہائی ناگزیر اور ضروری ہے۔ یہ بات میں پہلے بھی عرض کر چکا ہوں کہ اسلامی روایت نے ہمیشہ ایک

توازن سے کام لیا ہے۔ اور دوسرے علوم وفنون اور دوسری تہذیبوں سے آنے والے عناصر کو اسلامی تہذیب میں بعض خاص شرائط وضوابط کی بنیاد پر داخلے کی اجازت ہے۔

آج اگر مغرب کا عمومی مزاج ظاہر اور خارج پر زور دینے کا ہے اور مشرق کا عمومی مزاج داخل اور باطن پر زور دینا رہا ہے تو آج ان دونوں کو یکجا کر دینے کی ضرورت ہے۔ جہاں داخل اور باطن کی اہمیت بنیادی اور اساسی ہے وہاں آج ظاہر اور خارج کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ ادبیات، فلسفہ، علوم وفنون وغیرہ میں ہمیشہ یہ فرق موجود رہا ہے، لیکن آج اس فرق پر از سر نو غور کر کے نئے انداز سے توازن قائم کرنا ناگزیر ہے۔ اسلام نے یہ توازن ہمیشہ قائم رکھا۔ لیکن مشرقی داخلیت جس کا نمونہ ایران اور ایران سے متاثرہ باطنی تہذیب میں زیادہ نمایاں تھا، جب باطنیت کا عمل دخل دنیائے اسلام کے بعض علاقوں میں بڑھا تو یہ توازن خاصا مختل ہوا اور اس توازن کو باطنیت کے تصورات نے بھی فروغ دیا، اسماعیلی اہل فکر اور اہل ادب نے بھی اس داخلیت اور باطنیت کو نمایاں کرنے کی کوشش کی۔ آج ان دونوں کو ایک تنقیدی مطالعہ کا مضمون بنا کر از سر نو توازن پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ ہر دور میں بعض اہم فکری مسائل اور تہذیبی معاملات ایسے ہوتے ہیں جو کسی وجہ سے زیادہ اہمیت اختیار کر لیتے ہیں اور پھر ساری فکری اور تہذیبی سرگرمی انہی کے گرد گھومنے لگتی ہے۔ مثال کے طور پر بیسویں صدی کے نصف اول میں جو فکر تھی، اسلامی بھی اور اسلام کے دائرے سے باہر بھی، وہ ریاست وسیاست پر مرتکز تھی۔ اس زمانہ کے تمام بڑے بڑے مفکرین اسلام اسلامی ریاست اور اسلامی سیاست پر لکھ رہے تھے۔ اس لیے کہ اس دور میں یہی بڑا مسئلہ تھا، ریاست کی حقیقت اور ماہیت پر غور وخوض، اسلامی ریاست کی تشکیل، یہ مسائل فکر اسلامی کے نمایاں مسائل تھے۔

بیسویں صدی کے نصف دوم میں ریاست اور سیاست کی مرکزیت کم ہوگئی اور اقتصاد ومالیات کی مرکزیت نمایاں ہوگئی۔ چنانچہ فکر اسلامی کا اہم مضمون سیاست اور ریاست کے بجائے اقتصاد ومالیات کے مضامین قرار پائے۔ آئندہ پچاس سال یا کم وبیش ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عالمگیریت اور اس کے مسائل، گلوبلائزیشن کے مسائل، فکر کے بنیادی مسائل ہوں گے اور دنیا کے مفکرین اور اہل علم کی توجہ ان معاملات کی طرف رہے گی۔ اس لیے ہماری ذمہ داری

خاص طور پر آئندہ چند عشروں میں یہ ہے کہ عالمگیریت کی فکری اور اخلاقی اساس کا تعین کرنے میں دنیا کی رہنمائی کریں۔ اخلاق کی عالمگیر اور متفقہ اساس کی نشاندہی کریں اور مذہب اور معاشرہ، مذہب اور تہذیب، مذہب اور ریاست، مذہب اور معیشت کے اس تعلق کو دوبارہ یاد دلائیں جو دنیا نے بھلا دیا ہے۔ اس تعلق کو مغرب نے بھلایا تو اس کے کچھ اسباب بھی تھے۔

مغرب کی نظر میں اصل مسئلہ ان کی عسکری اور اقتصادی قوت کے تحفظ کا تھا۔ اس عسکری اور اقتصادی قوت کا تحفظ کرنے اور اسے فروغ دینے کے عزائم اور عمل میں جب شدت پیدا ہوئی تو اہل مغرب نے محسوس کیا کہ اخلاق اور مذہب کے قواعد ان عزائم کے راستہ میں رکاوٹ بن رہے ہیں۔ اس پر انہوں نے ان تمام علائق اور رکاوٹوں کو دور کر دیا اور یوں اخلاق اور مذہب کا تعلق سیاسی اور اقتصادی زندگی سے کٹ گیا۔ وہ آج بھی یہ چاہتے ہیں کہ اپنی عسکری اور اقتصادی قوت کو محفوظ بنائیں، اس کے تسلسل کو یقینی بنائیں اور مشرق کو اپنا عسکری اور اقتصادی حریف بننے سے روکیں۔

آج وہ دنیائے اسلام کو نہ اقتصاد کے میدان میں اپنا حریف بننے دینے کے لیے تیار ہیں اور نہ عسکری میدان میں۔ ان کی کوشش یہ ہے کہ اہل مشرق کو مغرب کی پیروی پر آمادہ رکھا جائے اور ایسا ذہن بنایا جائے کہ اہل مشرق اپنے نظام اور تہذیب کے مستقبل سے مایوس ہو جائیں۔ آج اگر ہمارا نوجوان اپنے مستقبل سے، اپنے ملک کے مستقبل سے، تہذیب کے مستقبل سے مایوس نظر آتا ہے، یا بے یقینی کا شکار نظر آتا ہے تو اس کے اسباب گزشتہ ڈھائی تین سو سال کی مغرب کی تاریخ میں تلاش کرنے چاہییں۔

ہمارے یہاں جو حضرات مغرب کی تقلید کو موثر نسخہ سمجھتے ہیں وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ مقلد ہمیشہ مقلد رہتا ہے۔ مقلد کبھی بھی مجتہد کی برابری نہیں کر سکتا، یہ اجتہاد فقہ اور شریعت کے باب میں ہو یا سائنس اور ٹکنالوجی کے باب میں۔ جو سائنس اور ٹیکنالوجی میں مقلد بنے گا وہ مقلد رہے گا اور مجتہد کی پیروی کرنے پر مجبور ہوگا۔ جو معاشیات سیاسیات اور قانون میں مقلد بنے گا وہ ان میدانوں کے مجتہد کی تقلید ہی کرے گا، وہ کبھی بھی آزاد اور خودمختار ذہن کے ساتھ قانون، سیاست اور معیشت کے باب میں نئے تصورات کو فروغ نہیں دے سکتا۔ مسلمانوں کا سب سے بڑا مسئلہ اور سب سے بڑی فکری الجھن یہی رہی ہے۔

بظاہر اسلامی تہذیب مشرقی ہے لیکن بباطن آفاقی ہے۔ یہ مادی اور روحانی دونوں خصائص کی جامع ہے۔ یہ جلال و جمال دونوں کی یکساں مظہر ہے۔ علامہ اقبال کے الفاظ میں یہ جنیدی بھی ہے اور اردشیری بھی، دونوں کا نمونہ بیک وقت اس میں پایا جاتا ہے۔ اس میں جلال بھی ہے اور جمال بھی ہے۔

اگر ان تمام تصورات کی بنیاد پر جن میں سے بعض کا ذکر اس سلسلہ محاضرات میں کیا گیا ہے۔ امت مسلمہ ایک واضح نصب العین وضع کرے اور اس نصب العین کی بنیاد پر پوری امت مسلمہ کو متحرک کیا جائے تو امت مسلمہ کو اس انحطاط اور زوال سے بچایا جا سکتا ہے۔ اصل، بنیادی اور سب سے اولین مسئلہ نصب العین کے تعین کا ہے۔ نصب العین یا ہدف الاھداف کا تعین امت مسلمہ کا اولین فریضہ ہے۔ علامہ اقبال کے الفاظ میں غایۃ الغایات مسلمانوں کی کیا ہے؟ اس دنیا کے امور کے بارے میں اس غایۃ الغایات کے تعین کے لیے اور مستقبل میں تبدیلی کے لیے ضروری ہے کہ ہدایت ربانی کو سمجھا جائے، اس کی اساسات، اس کے نصوص، مقاصد اور کلیات و قواعد کی اچھی اور بنیادی فہم حاصل کی جائے۔ پھر مجتہدات یعنی وہ مسائل جو اجتہادی نوعیت کے ہوں اور وہ متغیرات، وہ عادات، وہ طریقے اور وہ تقاضے جو بدلتے رہتے ہیں ان کا ادراک کیا جائے۔ اور ان سب کے درمیان فرق کیا جائے۔ مقاصد اور وسائل کے درمیان امتیاز کیا جائے، جس معاشرے میں تبدیلی لانا مقصود ہے اس کو جیسا کہ وہ ہے اسی طرح سمجھا جائے، معاشرے کو جیسا ہونا چاہیے کی بنیاد پر سمجھنا اور اس سمجھ کی بنیاد پر اقدام کرنا ایک بڑی غلطی ہے۔ ماضی میں بھی یہ مہلک غلطیاں بہت سے افراد سے ہوئی ہیں۔ اگر معاشرے میں کوئی کمزوری پائی جاتی ہے تو اس کمزوری کا احساس اور ادراک کر کے معاملات کا حل پیش کرنا چاہیے۔ یہ تصور بھی فقہائے اسلام ہی نے دیا ہے اور اس کو عموم بلوی کا نام دیا ہے۔

اس ہمہ گیر تبدیلی کے لیے جس کے لیے بعض پرجوش سیاسی کارکن انقلاب کا لفظ استعمال کرتے ہیں تمام جائز، مؤثر اور رائج الوقت وسائل سے استفادہ کیا جانا چاہیے کہ یہی سنت رسولؐ ہے۔ وسائل کے استعمال میں اور وسائل کو اختیار کرنے میں اصل محرک اور اساس مشاہدے اور تجربہ پر ہو، آزادانہ عقلی بصیرت اور اجتہاد ہو، محض مشرق و مغرب کی تقلید نہ ہو۔

یہ وہ امور ہیں جو آج مستقبل کی نقشہ کشی اور نصب العین کی تحدید کے لیے ناگزیر ہیں۔

اس پورے عمل میں بنیادی کردار اجتہاد اور اجماع کے اداروں کا ہے۔ اجتہاد کے بارے میں یہ بات پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ اس کا ختم نبوت سے نہایت گہرا اور قریبی تعلق ہے۔ لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ عالم اسلام کا تہذیبی مستقبل اور ختم نبوت یہ دونوں ایک دوسرے پر دارومدار رکھتے ہیں۔ ختم نبوت ایک dynamic عقیدہ ہے جو انسانی ذہن کی آزادی کے ساتھ ساتھ نظم و ضبط اور اس کی سمت درست رکھنے کی ضمانت دیتا ہے۔ انسانی ذہن نظم وضبط کا پابند ہو اور اس کو نئی جہتیں اور نئی direction حاصل ہو۔ یہ کام عقیدہ ختم نبوت انجام دیتا ہے۔ لہٰذا ختم نبوت پر ایمان دنیائے اسلام کے مستقبل اور وحدت کے لیے ناگزیر ہے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبہ اجتہاد میں کہا تھا کہ آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر، جو قرآن کریم اور سنت کی رہنمائی میں کی جائے گی۔ فرد کی روحانی آزادی اور عالمگیر نوعیت کے ایک ایسے بنیادی اصول سے وابستگی جو انسانی معاشرے کو مسلسل پیش رفت کی بنیاد پر رہنمائی فراہم کرسکے۔

آج کی ان فکری مشکلات کو دور کرنے میں اور تہذیبی مستقبل کی ضروریات سے عہدہ برآ ہونے میں امت مسلمہ کا سب سے بڑا مسئلہ ایسی فکری قیادت کی کمی بلکہ فقدان ہے جو ان تمام تقاضوں کا ادراک رکھتی ہو۔ ان تقاضوں کے ادراک کے ساتھ ساتھ مستقبل کی منزل مقصود کا واضح تصور رکھتی ہو اور راستے میں آنے والی مشکلات کا گہرا شعور بھی رکھتی ہو۔ دور جدید میں نفاذ اسلام کے لیے افراد کار اس وقت تک دستیاب نہیں ہوں گے جب تک ایسی مطلوبہ قیادت وجود میں نہیں آئے گی۔ جب تک یہ مطلوبہ قیادت وجود میں نہیں آئے گی اس وقت تک مغرب کے ساتھ مکالمہ اور آزادانہ اور باعزت سطح پر گفت وشنید کا وہ عمل انجام نہیں پاسکتا جو تہذیبی اخذ وعطا کے لیے ناگزیر ضرورت کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہی فکری قیادت ہے جو مغربی تہذیب کے بارہ میں مناسب اسلامی رویے اور نقطہ نظر کا تعین اور تشکیل کرے گی۔ یہی قیادت ایک نئے پیراڈائم کی تصویر کشی کرے گی، نئے مثالیے کی تعمیر اور تشکیل کا فریضہ انجام دے گی۔ وہ مثالیہ جس میں خاندان کا ادارہ پوری طرح محفوظ ہو۔ جس میں خواتین کا کردار فعال اور تعمیری ہو، جس میں عقل ونقل میں مکمل توازن پایا جاتا ہو۔ جس میں معاشرے کی تشکیل اخلاقی اور روحانی اقدار کی بنیاد پر کی گئی ہو۔

یہ ذمہ داریاں جب انجام دی جائیں گی تو داخلی اور خارجی دونوں سطح پر انجام دی جائیں گی۔ امت مسلمہ کے بین الاقوامی کردار کے جہاں اقتصادی سیاسی اور قانونی پہلو ہیں وہاں اخلاقی، مذہبی اور انسانی پہلو بھی ہیں۔ آج بین الاقوامی معاملات میں اخلاق اور مذہب کا حوالہ اجنبی معلوم ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیا گزشتہ تین چار سو سال سے جس بین الاقوامی لین دین اور بین الاقوامی قانون سے مانوس ہے وہ بڑی حد تک اخلاق اور مذہب سے لاتعلق ہے۔ اس تعلق کو دوبارہ استوار کرنا اور بین الاقوامی تعلقات کو اخلاق اور کردار کی بنیاد پر تعمیر کرنا پوری انسانیت کی بنیادی ضرورت ہے۔ اور اس ضرورت کی تکمیل کا سامان اسلامی شریعت اور اسلامی تہذیب ہی کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔

آج مادیات اور روحانیات کے مابین وہ علمی اور فکری بعد باقی نہیں رہا جو گزشتہ ہزار ہا سال سے موجود تھا۔ آج فلسفہ اور سائنس ایک دوسرے کے قریب آ رہے ہیں۔ مادہ اور روح matter اور spirit کے درمیان جو فرق اور امتیاز ماضی میں کیا جاتا تھا وہ ختم ہو رہا ہے۔ آج سائنس کے برتر اصولوں کو سمجھے بغیر سائنس کی مزید ترقی کے راستے بند نظر آتے ہیں۔ یہ برتر اصول فلسفہ اور حکمت کی سرحد پر نہیں۔ بلکہ ان کی حدود کے خاصا اندر واقع ہیں۔ ایک سطح پر فلسفہ اور مذہب کے میدان میں حکماء اور علماء دونوں کا اجتماع ہو جاتا ہے۔ گویا فلسفہ اور مذہب میں قدیم علماء اور منطقیوں کے قول کے مطابق عموم خصوص من وجہ کی نسبت قائم ہو جاتی ہے۔ اب سائنس بھی ان حدود میں داخل ہو رہی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ دور پھر آنے والا ہے جب فقیہ اور مفسر حکیم بھی تھا اور سائنس دان بھی تھا۔

اسلام کے تہذیبی اور تمدنی ہدف کے تعین اور تشکیل میں جن مسلمان اہل علم کے افکار سے خصوصی استفادہ کیا جانا بہت ضروری ہے ان میں ائمہ مجتہدین کے ساتھ ساتھ ابن خلدون، ابن رشد، علامہ عزالدین السلمی، امام شاطبی اور ہمارے برصغیر کے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور حکیم الامت علامہ اقبال شامل ہیں۔ اسلامی شریعت کی جامعیت، ہمہ گیریت اور عالمگیریت پر زور دینا ہی دراصل اس پورے سلسلہ محاضرات کا مقصود تھا۔ شریعت کے بارے میں بہت سے لوگ یہ سمجھتے رہے ہیں کہ وہ چند قوانین نکاح وطلاق کا مجموعہ ہے۔ یہ پورا گلستان تہذیب جس کی ایک جھلک ان محاضرات میں آپ کے سامنے آئی۔ شریعت کے بہت سے ناقدین اور

مبصرین کی نظروں سے اوجھل رہتا ہے۔ وہ اس پورے گلستان میں اپنی مرضی کا ایک پھول یا اپنی مرضی کا کوئی پتا حاصل کرنا چاہتے تھے، اور اسی سے کام چلا رہے تھے۔ ہونا یہ چاہیے تھا کہ وہ پھول یا وہ پتا یا جزوی شاخ جو کسی کو حاصل ہوئی ہے اس سے دوبارہ اس گلستان کو زندہ کیا جاتا اور اسی طرح کیا جاتا جس طرح صدر اسلام کے اہل علم، اہل دین اور اصحاب فکر و دانش اور امت کے دیگر فکری اور تہذیبی قائدین نے کیا تھا۔ میں ایران اور مغل ہندوستان کے فلسفی شاعر مولانا عرفی شیرازی کے ایک شعر پر اس سلسلہ محاضرات کا اختتام کرتا ہوں۔

من از گل باغ می جویم تو گل از باغ می جوی
من آتش از دخان بینم تو از آتش دخان بینی

و اخر دعونا ان الحمد للّٰہ رب العالمین۔

☆

ہماری دیگر کتب

☆ سیرۃ النبیؐ	شبلی نعمانی
☆ رحمتہ للعالمینؐ	قاضی محمد سلیمان منصور پوری
☆ محسن انسانیتؐ	نعیم صدیقی
☆ انسان کاملؐ	ڈاکٹر خالد علوی
☆ سید انسانیتؐ	نعیم صدیقی
☆ حیاتِ محمدؐ	محمد حسین ہیکل
☆ حیات سرور کائناتؐ	مارٹن لنگس
☆ پیغمبر صحرا ﷺ	کے ایل گابا
☆ سیرت قرآنیہ سیدنا رسول عربیؐ	پروفیسر محمد اجمل خان
☆ رسول عربیؐ	نور بخش توکلی
☆ سیرت طیبہ محمد رسول اللہؐ	مولانا عبد المقتدر ایم اے
☆ پیغمبرانہ دعائیں	ڈاکٹر خالد علوی
☆ النبی الخاتمؐ	مولانا مناظر احسن گیلانی
☆ سیرت النبیؐ کا انسائیکلوپیڈیا	مسعود عبدہ
☆ طب نبویؐ اور جدید سائنس (6 جلد)	ڈاکٹر خالد غزنوی
☆ نبی اکرمؐ بطور ماہر نفسیات	سعیدہ سعدیہ غزنوی
☆ اسوہ حسنہ اور علم نفسیات	سعیدہ سعدیہ غزنوی
☆ رسول کریمؐ کی جنگی اسکیم	عبد الباری ایم اے
☆ معراج اور سائنس	آغا اشرف
☆ ناموس رسولؐ اور قانون توہین رسالت	محمد اسماعیل قریشی

ISBN 969-503-772-0
9789695037729

الفیصل
ناشران و تاجران کتب